هو المستعان

القول النصيح

فیما یتعلق

بمقاصد تراجم الصحیح

المجلد الاول

للعلامه الاستاذ فخر المحدثین

مولانا السید فخر الدین احمد شیخ الحدیث

فی دار العلوم الدیوبندیه

مَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝

الحمد لله الذی وفقنا لنشر مؤلف لطیفٍ محتوٍ علی
فوائد جمة تتعلق بتراجم الابواب ومعانیها وکشف وجوہ المطابقة
بین الاحادیث وتراجمها علی احسن وجه واتم تقریر وسمیناه

بالقول النصیح

فیما یتعلق

بمقاصد تراجم الصحیح

المجلد الاول

للعلامة الاستاذ الفاضل اللوذعی فخر المحدثین مولانا السید فخر الدین احمد
شیخ الحدیث فی دار العلوم الدیوبندیه

قام لنشره اجال المؤلف
الطبیب السید معین الدین والمولوی السید اختر اسلام المدرس
فی الجامعة القاسمیه مراداباد

 قیمت ؎

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہست کلید درِ گنج حکیم — بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ

اما بعد ایک عرصہ کی بات ہے، ایک دن بخاری شریف کا درس دیتے ہوئے یک بیک یہ خیال پیدا ہوا کہ تراجم بخاری کے سلسلہ میں اگرچہ بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور لکھا جا رہا ہے مگر تا ہنوز یہ قرض اُمت کے ذمہ باقی ہی چلا آ رہا ہے یوں تو سخاوی نے اپنے اُستاد علامہ ابن حجرؒ کے متعلق یہ فرما دیا کہ ہمارے اُستاد نے یہ قرضہ اُتار دیا۔ مگر جاننے والے یہ جانتے ہیں کہ یہ بڑی حد تک خوش فہمی پر مبنی ہے یہ ضرور ہے کہ علامہ موصوف نے اپنے سے پیش رو اکابرین کے اقوال جمع کر دیے ہیں اور کہیں ان سے اختلاف کرتے ہوئے اپنے خیالات کا بھی اظہار فرمایا ہے۔ اور جہاں تک علامہ موصوف کے وسعت نظر دقتِ فہم اور خداداد ذہنی صلاحیتوں کا تعلق ہے اس میں موصوف نے کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں فرمایا، مگر پھر بھی کتاب کے بہت سے تراجم تشنۂ تحقیق رہ گئے اور تحقیق شدہ تراجم کے متعلق بھی یہ کہنا دشوار ہے کہ بس یہ آخری بات ہے، نہ اس کو بدلا جا سکتا ہے اور نہ اس پر اضافہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ بعد کے آنے والوں نے اختلاف بھی کیا اور اضافے بھی ہوئے۔

اس آخری دور میں بسلسلہ تراجم اکابرین دیوبند قدس اللہ اسرارہم کی بیش بہا زریں تحقیقات جو عموماً درس کے موقعہ پر ارشاد فرمائی جاتی تھیں اور جن کو طلبہ اپنی یادداشت کے مطابق قلمبند بھی کر لیتے تھے اس کے دیکھنے اور سننے سے تو کم ترک الاول للآخر کا وہ صحیح منظر سامنے آجاتا ہے جسے دیکھ کر بے اختیار زبان پر ان ہذا العلمؒ کے الفاظ آجاتے ہیں اور ان اکابر کے کمال علمی کے سامنے مغرور گردنیں تواضع سے جھک جاتی ہیں۔

حضرت شیخ الہندؒ کے تراجم بخاری جن کو حضرت اقدس نے اسارتِ مالٹہ کے زمانے میں شروع فرمایا تھا اور کتاب العلم کے آخری باب "من اجاب السائل باکثر مما سألہ" کے عنوان تک تحریر فرما چکے

تھے، وہ اگرچہ بتقدیر الٰہی ناتمام رہ گئے مگر اس ناتمامی پر بھی اہل علم کے لیے بدر تمام کا کام دے رہے ہیں، خصوصًا ابواب بخاری کی وہ عجیب و غریب فہرست جو آخر میں ملحق ہے اور پھر ابواب من غیر ترجمۃ میں حضرت قدس سرہ کے اشارات بشکل نقاط کہ یہ بجائے خود ایک مکمل تفصیل ہے اصل تراجم کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو اس مختصر تراجم میں من وجہ پوری کتاب کا حل سامنے آجاتا ہے، اس کو حضرت رحمۃ اللہ کی زندہ کرامت نہ کہا جائے تو اور کیا کہا جائے۔

تراجم کی صحت اور مقبولیت کے متعلق تو صرف اتنی ہی بات کافی ہے کہ یہ حضرتؒ کی تصنیف ہے مزید براں تراجم کا آغاز خود صاحب صحیح کے منامی اشارہ پر ہوا ہے۔ پس ایک طرف حضرت شیخ الہند قدس سرہ کا خداداد علمی کمال، پھر مقبولیت عامہ، دوسری طرف صاحب صحیح کا حضرت پر اعتماد اور تحریر تراجم کی خصوصی اجازت یہ دو باتیں ایسی جمع ہو گئیں جس نے تراجم کی صحت اور مقبولیت کو اور چار چاند لگا دیے۔

الحاصل ابتداء میں تو وہ ایک خیال ہی کے درجہ کی چیز تھی جس کا تحقق اپنی بے بضاعتی اور علمی کم مائگی کی بنا پر محال نہیں تو دشوار ضرور تھا، مگر خدا بھلا کرے شارحین بخاری کا ان کے مختلف انداز کو دیکھ کر ہمت بندھ گئی کہ جس طرح ان حضرات نے تراجم کے سلسلہ میں اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے، یہ احقر بھی بتوفیق ایزدی حضرات اساتذہ کرام کی دعاؤں کی برکت سے اپنے پراگندہ خیالات کو پیش کردے۔ کیا عجب ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ محض اپنے فضل سے اس نالائق کو بھی بزمرۂ خادمانِ صحیح شمار فرمالے، اور اس حیلہ سے اپنا بھی بیڑہ پار ہو جائے وما ذالك على الله بعزيز

اس سلسلہ میں احقر کے سامنے تین اہم مقصد تھے، صحیح بخاری کے کتب و ابواب کی ترتیب کا مسئلہ، سو بحمد اللہ اپنی بےمائگی اور بے بضاعتی کے باوجود اس میں غیر معمولی کامیابی حاصل ہوئی یہ سب کچھ حضرات اکابر کی جوتیوں کا صدقہ ہے، ورنہ کہاں یہ ناچیز اور کہاں یہ اہم مقصد۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک!

اس وقت بطور تحدیث بالنعمۃ اس حقیقت کا اظہار کر رہا ہوں کہ اس کی ترتیب اور تدوین میں

انساب اور وقائع کو چھوڑ کر باستثنا رچند ضروری مقامات کے حق تعالیٰ نے اس ناچیز کو شراح بخاری کی منت کشی سے محفوظ رکھا۔ والحمد للہ علیٰ ذالک۔

القول الفصیح بنضد ابواب الصحیح عرصہ ہوا مطبوع ہو چکی ہے، علما ر اور طلبہ کے ہاتھوں میں موجود ہے۔ اس سے احقر کے بیان کی تصدیق فرمالیں۔ احقر کو اعتراف ہے کہ اس میں طباعت اور کتابت کی بہت سی غلطیاں ہیں، اور اس پر اس ناچیز کی نااہلی مستزاد ہے۔ پھر بھی کتاب بحیثیت مجموعی بہت سی خوبیوں کی حامل ہے وذٰلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

دوسرا اہم مقصد تراجم ابواب کا معاملہ ہے یہی وہ مقصد ہے جس میں حضرات شارحین بخاری نے بڑھ چڑھ کر اپنے کمالات کے جوہر دکھائے ہیں اور اس میں ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت کا عمل رہا ہے اس سلسلہ میں یہ گزارش ہے کہ اس کا آغاز تو القول الفصیح کے زمانۂ تالیف میں ہو چکا تھا، مگر مختلف عوائق وعوارض کی بنا پر یہ کام عرصہ تک ملتوی رہا۔ بالاخر وقت آیا کہ اب اس سلسلہ کو قائم کیا جائے تو اس بنا پر کہ کتاب الوحی، کتاب الایمان، اور کتاب العلم کے تراجم تو خود حضرت الاستاذ شیخ الہند قدس سرہ العزیز کے قلم جواہر رقم کے نوشتہ موجود ہیں کتاب الطہارۃ سے شروع کیا۔ ابتدا ر میں یہ تراجم عربی میں لکھنے شروع کیے تھے اور ابواب جمعہ تک لکھ چکا تھا کہ بعض مخلصین نے باصرار اردو زبان کے تراجم پر زور دیا کہ موجودہ علمی کساد بازاری میں اردو زبان کا فائدہ زیادہ نظر آتا ہے۔ نیز حضرت رحمہ اللہ نے بھی تراجم کے لیے اسی زبان کو اختیار فرمایا تھا تو اس توافق میں اردو زبان کی خدمت کے علاوہ برکت کی توقع بھی غالب ہے۔ لہذا از سر نو اردو زبان میں تراجم لکھنے شروع کیے اور خداوند کریم کی توفیق کے ساتھ عبادات کے تراجم سے فراغت حاصل ہو گئی۔ سابق میں معروض ہو چکا ہے کہ احقر نے تراجم کا آغاز کتاب الطہارۃ سے کیا ہے۔ اس سے قبل کے تراجم چھوڑ دیے گئے ہیں آج تقریباً گیارہ سال ہوتے ہیں کہ اس کے اکثر حصہ کی کتابت بھی ہو چکی ہے۔ یہ کتابت ۲۰ × ۲۲ کی تقطیع پر ہوئی تھی بعد میں معلوم ہوا کہ اس سائز کا کاغذ بازار میں دستیاب نہیں۔ پھر انقلاب کی ہوش ربا آندھی چل پڑی اور سارے ہی کام تتر بتر ہو کر رہ گئے، اور وہ کاپیاں بھی بیکار ہو گئیں۔

اب نہ تو ہمت ہی ہے اور نہ وہ ولولہ ہی باقی ہے۔ اشیاء کی گرانی کا وہ عالم ہے کہ خدا کی پناہ، حوادث کی یہ کثرت ہے کہ الاماں الحفیظ۔ انسان کیا کرے اور کیا نہ کرے۔ گرانی کے باعث طباعت کا خیال تو دماغ سے نکل چکا تھا، اب تو صرف اپنی یادداشت کا معاملہ رہ گیا تھا لہذا خیال پیدا ہوا کہ ابتدا کتاب کا وہ حصہ جو خاص مصالح کی بنا پر چھوڑ دیا گیا تھا اس کی تکمیل بھی بزبان عربی کرلی جائے۔ چنانچہ تقریباً آٹھ نو سال کا عرصہ ہوتا ہے کہ اس کو پورا کردیا گیا۔

عربی تراجم میں تراجم کے ساتھ ساتھ مذاہب سے بھی بحث کی گئی ہے یہی وہ تیسرا اہم مقصد تھا، یعنی بسلسلہ مذاہب ہر باب میں بخاری کے مذہب کا تعین کیا جائے حضرات شراح نے اس سلسلہ میں بھی کافی اختلاف کیا ہے اور ہر اہل مذہب نے بخاری کے تراجم میں اپنے اپنے خیالات داخل کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ نہایت غلط اور گمراہ کن اصول ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ امام بخاری نہ ظاہری ہیں اور نہ پورے طور پر ائمہ متبوعین میں سے کسی ایک کے ساتھ متفق۔ ان کا اپنا مسلک جداگانہ ہے۔ یہ محدثین کی جماعت میں عظیم المرتبت فقیہ شمار کیے گئے ہیں۔ ان کا فقہ دیکھنا ہو تو تراجم صحیح کا پورے غور کے ساتھ مطالعہ کرنا چاہیے جہاں تک ہمارا علم ہے امام نے اپنے فقہیات کے سلسلہ میں کوئی کتاب نہیں لکھی صحیح بخاری کے تراجم دیکھنے سے مذکورہ بالا امور کی پوری تصدیق ہوتی ہے۔ یہ مقولہ کہ فقہ بخاری فی تراجمہ بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ تراجم ہی حضرت مصنف رح کے رجحانات کی صحیح عکاسی کرسکتے ہیں۔

الغرض وہ تیسرا اہم مقصد عربی تراجم میں دوسرے اہم مقصد کے ساتھ ساتھ چل رہا تھا۔ ارادہ یہ تھا کہ تکمیل کے بعد یہ دونوں حصے الگ الگ کرکے شائع کردیے جائینگے۔ اسی خیال پر ہر حصہ کا نام بھی الگ الگ تجویز کرلیا تھا چنانچہ "القول الفصیح" کے آخر میں "القول النصیح فی تراجم الصحیح" کا اعلان بھی ہوچکا ہے اور اندرون کتاب بھی کہیں کہیں اس کا حوالہ مذکور ہے۔

خیر بات دور جا پڑی کچھ عرصہ سے برخوردار ان مولوی سید اختر اسلام سلمہٗ (جو ایک عرصہ سے قاسم العلوم شاہی مسجد مرادآباد میں تدریس کی خدمت انجام دے رہے ہیں) اور مولوی حکیم معین الدین سلمہٗ

(جو ایک مدت سے بحیثیت انچارج یونانی ڈسپنسری راجستھان میں طبی خدمات میں مشغول ہیں) کا اصرار تھا کہ یہ کتاب ضرور شائع ہونی چاہیے۔ اور اس کی بہتر اور آسان شکل یہ ہو سکتی ہے کہ کتاب کے مختلف حصّے کر کے پہلے ایک حصّہ کی اشاعت کی جائے، اسی قسم کا مشورہ اور بھی بعض احباب نے دیا۔ پھر خود میں نے بھی سوچا کہ اس طرح کتاب کی اشاعت میں سراسر فائدہ ہی فائدہ ہے۔ دنیوی فائدہ تو ظاہر ہے کہ ایک ذریعہ ہے بقاء ذکر کا اور آخرت کا مدار تو اخلاص عمل پر ہے۔ سو ہم جیسوں کے پاس اخلاص کہاں جو اشاعت میں اجر کی امید ہو۔ البتہ ایک طرح سے بحق آخرت بھی فائدہ کی توقع ہو سکتی ہے کہ شاید کوئی صاحب خیر کتاب کے کسی کلمہ کو پسند فرما کر احقر کے لیے دعاء خیر فرما دیں اور خداوند کریم ان کی دعاء قبول فرمالے اور اپنا کام بن جائے۔

بہرحال اب تو یہ ارادہ کر لیا ہے کہ کچھ ہی ہو کتاب کا ایک حصّہ شائع کر دیا جائے یہ حصّہ "کتاب العلم" سے شروع ہو کر "کتاب الغسل" پر ختم ہو گا۔ کتاب العلم کا حصّہ تو عربی میں ہو گا اور "کتاب الطہارۃ" سے کتاب الصلوٰۃ تک کا حصّہ اُردو میں ہو گا۔ کتاب العلم سے قبل کے اجزاء نامعلوم طریق پر ضائع ہو گئے، جو منتشر اوراق ہاتھ لگے وہ اول تو ناتمام تھے پھر غیر مرتب لہٰذا سر دست اس کی اشاعت ملتوی کر دی گئی۔ اگر کسی وقت توفیق نے مساعدت کی اور اس کا اتمام ہو سکا تو آئندہ اشاعت میں دیکھا جائیگا۔ خداوند کریم سے دعاء ہے کہ اس کتاب کو شرفِ قبولیت بخشے اور طالبان علم کے لیے اس کو نافع بنا دے۔ ذالك المرجوا من الله والله علی کل شیٔ قدیر۔

كتاب العلم

بسم الله الرحمن الرحيم باب فضل العلم وقول الله تعالیٰ يرفع الله الذين امنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير وقوله رب زدنی علما. هكذا فی رواية الاصيلی وكريمة وليس فی رواية المستملی لفظ باب قال العلامة السندی هو بالرفع وهو المضبوط فی الاصول كما ذكره الشيخ ابن حجر والتقدير وفيه ای فی بيان الفضل قول الله اوبدل عليه قول الله والقرينة على الحذف ظهوران الاية من ادلة الفضل والدليل يدل على المطلوب ويكون فی بيانه فضل قول من قال (يعنی العلامة العينی) لا يصح الرفع لا على الفاعلية وهو ظاهر ولا على الابتداء لعدم الخبر وتقدير الخبر يحتاج الى قرينة فتامل انتهى قلت وبهذا تبين ان هذه الترجمة ان كانت ثابتة ههنا فهی مثبتة ايضاً بالنصين البتة من غير حاجة الى ذكر حديث يدل على فضل العلم او قول عالم يستند به والاعتذار بانه لم يجد حديثا على شرطه يدل على فضل العلم او لم يتيسر له الحاق الحديث بالترجمة مما لا يرضاه المؤلف فقد اخرج فی ابواب العلم احاديث كثيرة دالة على فضل العلم وهذا دابه فی الصحيح وعن ذلك من تفننا ته بامثال ذالك امتاز كتابه الصحيح على سائر كتبه وظهر فضل كتابه على كتب سائر المحدثين و هذا على رواية الاصيلی وكريمة وغيرهما واما على رواية من لم يذكر هذا الباب ههنا فالامر اظهر وقد جرت عادة البخاری فی صحيحه انه اذا وضع كتابا جديدا صدره بالاية المناسبة للكتاب فيجعلها اصلاً فی الباب ثم يذكر احاديث بابا بابا كانها من فروع ذالك الاية وتفصيلات لاجمالها وبذالك يظهر ربط الاحاديث بالقران ويرجع الامر كله الى الوحی ولا يخفی انه مسلك دقيق وسبيل معجب انيق. انظر فی الايتين كيف

تدلان علی فضل العلم ای فضل والاولی منها تدل علی ترتیب بین العلم والایمان حیث ذکر العلم تلو الایمان وفیہ تلمیح بدیع الی اختیارہ فی الصحیح من وضع کتاب العلم عقیب کتاب الایمان مقارنا لہ من غیر فصل۔ وتلویح الی ان العلم الذی نحن بصددہ ھو العلم الایمانی وھو علم الشرائع والاحکام والعلم باللہ وصفاتہ وما یجب لہ من القیام بامرہ و تنزیھہ عن النقائص وھذا ھو العلم فی نظر الشارع وبہ یرتفع درجات العلماء اما فی الدنیا فبحسن الصیت وبقاء جمیل الذکر واما فی الاخرۃ فبعلو المنزلۃ فی الجنۃ وکل ذالک منوط بحسن النیۃ واخلاص العمل نبّہ علیہ بقولہ واللہ بما تعلمون خبیر و لیس فی قولہ اوتوا العلم غنیً عن الطلب ولکن من جد فی طلب العلم ثم رُزق علمًا فھو فضل اللہ یؤتیہ من یشاء فعلیہ ان یشکر فضلہ فی کل حال ویختار طریق الانابۃ الی اللہ حتی یفوز بالمرام فان اللہ یرفع بالعلم اقواما ویضع بہ اٰخرین فالعلم عز شامخ ولہ مکانۃ عند اللہ عظیمۃ حیث انہ امر نبیہ مع کونہ اعلم الخلائق ان یستزید ربہ فی العلم ولم یامرہ لطلب الازدیاد من شئ فلا بد لہ من طلب صادق ولا بد لہ من تحمل المشاق فی سبیلہ ومن اعظم المشاق ترک ھواہ واتباع الشیخ فیما یھواہ وان یستحلو مرارۃ الاستاذ وان یعظم شیخہ غایۃ التعظیم حاضرا وغائبًا قلبا وقالبًا قولا وفعلا وھذا امر عسیر فی غایۃ العسر کیف لا وان الانسان مجبول علی اختیار الترفع والتعلی علی الخیر ولا یرضی لنفسہ بالدون والحطیطۃ الا من رزقہ اللہ عقلًا سلیما وفھما ثاقبا واعطاہ نورًا من عندہ بہ یری الحق حقا والباطل باطلا یری فی طلب العلم نفعا عظیمًا فیقوم الی طلبہ مشمرا عن ساق الجد راضیًا بکل نحو من انحاء التعب والمشاق باغیا لمرضات اللہ ورسولہ فیسھل علیہ الطلب ویھون علی نفسہ التعب ولذا بدء المصنف بباب فضل العلم بین فیہ ان لاھل العلم درجات عند اللہ لا یعلم عددھا الا اللہ مجیئ بالجمع السالم والتنوین لانھا درجات عظیمۃ کثیرۃ و

فی ذکر الآتیین تشویق الی طلب العلم و تشجیع لطالبیہ علی تحمل المشاق والمکابد
کیلا یقعد عن الطلب نظرًا الی شدائدہ و آفاتہ وقد قیل لکل شیء آفۃ وللعلم آفات و
وستقف علی نظائرہ فی ابواب الطہارۃ وابواب الصلوۃ والزکوۃ وغیر ذالک وبما
تلونا علیک ظہر ان الفضل ھھنا بمعنی الفضیلۃ فی العلم والمزیۃ فیہ فاذا کان
الامر کذا تحقق لدیک ان الزیادۃ فی العلم مطلوبٌ وطلب الزیادۃ محمودٌ وایاہ عنی
بقولہ باب فضل العلم عقیب باب رفع العلم وظہور الجہل فلا تکرار وھذا ھو
الاصوب فی دفع التکرار واحسن وقد ارتضاہ شیخنا شیخ الہند فی تراجمہ والعجب
من العلامۃ انہ حمل ھھنا علی العالم فجعل الباب لفضل العالم وما سیاتی بعدہ
حملہ علی فضل العلم نفسہ فرارا من التکرار وظن ان الآیتین اقرب دلالۃ علی فضل
العالم دون فضل العلم نفسہ وادعی بانہ لو لم یکن المراد من ھذا الباب فضیلۃ
العلماء لا یطابق ذکر الآیتین الترجمۃ. وکل ذالک لا یخلو عن وھن ثم ھو تکلف
مستغن عنہ وای خلل فی انطباق الآیتین بالترجمۃ اولیس الامر ان فضل العلماء
بفضل العلم ولو لم یکن للعلم فضل فمن این جاء ذالک الفضل فی العلماء ثم
لا ادری ما یقول فی الآیۃ الثانیۃ وھو نص فی فضل العلم مع ان وضع ھذا الباب
ھھنا تلو کتاب العلم قرینۃ واضحۃ علی ان العلم ھھنا ھو العلم المعنون بکتاب العلم
سابقا لا غیر. ثم لا یخفی ان التصرف فی لفظ الفضل اقرب من التصرف فی لفظ
العلم والفضل قد یطلق ویراد بہ الزائد الفاضل عن الحاجۃ کما یطلق ویراد بہ
ما ھو افضل من غیرہ وھذا بحمد اللہ واضح لا سترۃ فیہ۔

ثم للعلم آداب یجب رعایتہا علی کل عالم ومتعلم فمنہا ما یتعلق بشان العلم ومنہا ما
یتعلق بطریق التعلیم ومنہا ما یتعلق بالمتعلمین ومنہا ما یتعلق بالمعلمین فجزی اللہ البخاری
عنا وعن سائر المسلمین حیث استوعب ذالک کلہا ولم یترک منہا شیئًا یحتاج الیہ فی

الباب وستطلع على ذالك فى الابواب الآتية ثم لامناص لمن يطلب العلم من ان يحضر مجالس العلماء فيستاذن منهم فى الدخول ويبوح بمقصده انه يريد العلم وعليه ان ينتظر فراغهم اذا كانوا مشغولين بالدرس مثلا اوغير ذالك من المهمات فما حكم من سئل علما وهو مشتغل فى حديثه فاتم الحديث ثم اجاب السائل اخرج فيه حديث الاعرابى وسواله متى الساعة والنبى صلى الله فى مجلس يحدث القوم فمضى رسول الله صلعم يحدث حتى اذا قضى حديثه قال اين اراه السائل عن الساعة ثم اجاب ودل الحديث على بعض اداب العالم والمتعلم فمن الاول رفق العالم بالمتعلم وان جفا فى سواله او جهل لانه عليه السلام لم يوبخه على سواله قبل اكمال حديثه ومن الثانى ان لا يسئل المتعلم العالم ما دام مشتغلا بحديث اوغيره لان من حق القوم الذين بدأ بحديثهم ان لا يقطعه عنهم حتى يتمه ومنه العناية بجواب سوال السائل ولو لم يكن السوال متعينا والجواب ويوخذ منه اخذ الدروس على السبق قال شيخ مشائخنا الشاه ولى الله قدس فى تراجمه غرض الامام من عقد الباب على ما استفدنا من شيخنا دام ظله ان تاخير جواب السائل لاتمام الحديث ليس من باب كتمان العلم فانه غير داخل تحت قوله عليه السلام من كتم العلم الجم بلجام من النار بل الكتمان عدم الاجابة مطلقا او تاخيرها بشرط فوات وقتها يعنى تاخير جواب السائل لشغل ليس من الكتمان فى شئ ولا يتعلق به ذم البتة انما الذم على من لا يريد الجواب بعد الفراغ ايضا اما لكبر فى العالم او بخل منعه عن الجواب افلا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم اخر الجواب عن وقت السوال للشغل كان به۔ وافاد شيخنا العلامه شيخ الهند قدس اراد المص بالترجمة انه لا يجب الجواب على فور مستمتله بل له ان يفرغ عن الضروريات اللاحقة ثم يجيب السائل بالاطمينان على انه قد ورد النهى عن قطع الحديث على اهل المجلس كما فى الصحيح عن ابن عباسؓ

وتختلف فى التعبير فالترجمة تعم الاربعة المذكورة وغيرها من طرق التعبير يعنى ان
ما اختاره المحدثون ونقلة الآثار من الفاظ مخصوصة وكلمات متمائزة عند نقل
الاحاديث والآثار كلها ثابتة صحيحة وليس مما اخترعها المحدثون من انفسهم
واصطلحوا عليها ثم لهجوا بها حتى اخذ بعضهم من بعضهم ففشت فيما بينهم فشو
الامر المستقر من السابقين وذالك لمراعاة امر الدين فان الاسناد من الدين
ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء وعلى هذا فالترجمة ثابتة بجميع ما ذكر من
غير تكلف غير ان اثر ابن عيينة يفيد هذا الامر مع امر زائد عليه وهو اتحاد
الاربعة المذكورة فى العنوان هذا والله اعلم اما التعاليق المذكورة فى الباب
فقال الحافظ مراده من هذه التعاليق ان الصحابى قال تارة حدثنا وتارة سمعت
فدل على انهم لم يفرقوا بين الصيغ واما احاديث ابن عباس وانس وابى هريرة
فى رواية النبى صلى الله عليه وسلم عن ربها فقد وصلها فى كتاب التوحيد واراد
بذها بها ههنا التنبيه على العنعنة وان حكمها الوصل عند ثبوت اللقى واشار
على ما ذكره ابن رشد الى ان رواية النبى صلى الله عليه وسلم انما هى عن ربه
سواء صرح الصحابى بذالك ام لا ويدل له حديث ابن عباس المذكور فانه
لم يقل فيه فى بعض المواضع عن ربه۔

باب طرح الامام المسئلة على اصحابه ليختبر ما عندهم من العلم

الترجمة لمشروعية الامتحان دفعا لما يتوهم من قوله عليه السلام انه نهى عن
الاغلوطات ان الامتحان لا يجوز فان الامتحان قلما يخلو عن اغلوطة ليختبر به ما عند
المتعلمين من العلم وذا لا يكون الا بصعاب المسائل ومادته تدل على ذالك وهى
المحنة وقد اشتهر عند الامتحان يكرم الرجل او يهان فنبه البخارى بوضع
الترجمة على ان العلم لشان عظيم حتى انه لا يعتبر الا بمستند صحيح معتبرة عند

یعنی ما کان یلھو ویلعب حتیٰ تکون منہ الصخب فان الصخب من اللوازم العادیۃ لمن دخل فی اللھو فاذا انتفی اللھو انتفی الصخب و الذی افادہ شیخنا العلامۃ شیخ الہند قدہ وھو الاصوب ان الجھر المفرط لا یناسب شان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا یلائم شان العلم. ولکن علم من حدیث الباب ان رفع الصوت مباح عند الضرورۃ بل ھو مستحسن فیہ نعم ما کان عن تکبر او قلۃ مبالاۃ فھو مذموم البتۃ. قلت ولما کان الجھر المفرط مما یستقبح ویذم ویعد ذالک عیبا فی الفاعل سیما فی العالم سیما عند التعلیم والموعظ قال تعا حکایۃ عن لقمان واغضض من صوتک وکان النبی صلعم رحیما رفیقًا علی اصحابہ وسبق فی الباب المتقدم من رفق العالم علی المتعلم فکان مظنۃ ان یذھب احد الی عدم جوازہ مطلقا مع ان الحاجۃ قد تدعوا الیہ فاثبت المولف ذالک واستدل علیہ بقولہ فنادیٰ باعلی صوتہ ویل للاعقاب مرتین او ثلثا وکان الموضع موضع رافع الصوت لانہ اراد الزجر والتوبیخ علی غفلتھم فی غسل الاعقاب وکانوا بعداء ایضًا فصار الاصل ان العالم اذا رأی من المتعلمین تفریطا فی امر الدین او افراطا فیہ وتجاوزا عن الحد فلہ ان یاخذھم بالشدۃ ویصیح علیھم ویوبخھم حتی یرتفعوا عن ذالک. وقد یتخامل ان رفع الصوت عند التعلیم قد یعود علی موضوعہ بالنقض فاحری ان لا یجوز لانہ یورث تشتت البال فی طلبۃ العلم وذالک ان الصیحۃ والجھر المفرط من آثار الغضب قد یحدث ھیبۃ فی القلوب فلا یقدرون علی السوال خوفا من العلم فیقومون عن الدرس شاکین فیہ غیر مطمئنین فیبقی الجھل کما کان وھذا من اعظم النقیصۃ فی التعلیم. ثم لا یخفی ان رفع الصوت مطلوب فی مواضع عند الخطبۃ والموعظۃ وعند لقاء العدو ارھابا لھم فکیف الرفع عند التعلیم ومن العجائب ما قیل ان العرب یتمدحون برفع الصوت وعد ذالک من مفاخرھم واللہ اعلم۔

باب قول المحدث حدثنا واخبرنا وانبانا وقال الحمیدی کان عند ابن عیینة حدثنا واخبرنا وانبانا وسمعت واحدا. واعلم ان انواع التحمل عند القوم ثمانیة ذکر البخاری منها بعضها واعرض عن البواقی لعدم الاعتداد بها فذکر منها قراءة الشیخ علی تلامیذه من حفظه او کتابه والقراءة علی الشیخ وقد یسمّٰی بالعرض ووضع بابا للمناولة والمکاتبة بحسب. فاعلم ارشدك الله تعالی الی سواء الطریق ان فی القسم الاول منها جاز ان یقول الراوی فیه حدثنا واخبرنا وانبأنا وسمعت ارفعها سمعت لانها نص فی الباب لا یحتمل التاویل ولا یستعمل فی غیر الفاظ الشیخ ثم حدثنا وحدثنی ثم اخبرنا واخبرنی ثم انبأنا لك بل قد قیل ان انبأنا بعد ما اشتهر فی الاجازة مشافهة لم یبق علی صرافة اللغة فلو قیل انبأنا فیما سمعه من لفظ الشیخ لظن السامع ان هذا لیس من سماعه فینزل عن درجته ویسقطه بالمرة من لا یجوز الاحتجاج بها نعم لا شك ان انبانا فی اللغة کحدثنا واخبرنا والاصل فی ذالك قوله تعالی یومئذ تحدث اخبارها. ولا ینبئك مثل خبیر. ثم اختلفوا فی مساواة القرأة علی الشیخ مع السماع من الشیخ وایهما افضل واقوی فممن سوی بینهما الامام مالك وابن عیینة والبخاری والزهری والحسن البصری وابن القطان وکثر من اهل المدینة ومکة وکوفة وممن فضل القرأة علی السماع ابن ابی ذئب وحکی ذالك عن مالك ورواية عن ابی حنیفة فیما قرأ الشیخ عن کتابه واما اذا قرأ عن حفظه فقرأته اولٰی والاعتماد علیه الیق. والذین فضلوا السماع علی القرأة هم جمهور اهل الشرق ورجح ذالك ثم ههنا اختلاف اخر هل یجوز فیما قرأه علی الشیخ ان یقول حدثنا واخبرنا علی الاطلاق ام بقید الاخبار مثل ان یقول حدثنا فلان قرأة علیه او اخبرنا فلان قرأة علیه وانا اسمع او قرئ علیه فذهب مالك والشافعی وابن عیینة والبخاری وجمهور اهل الحجاز والکوفة الی الاول واختار احمد والنسأی وابن المبارك وطائفة من المحدثین الثانی وذهب المتاخرون من المحدثین الی

التوزيع من حدثنا واخبرنا فالاول للسماع لاغير والثانى للقرأة لاغير وهذا قول الاوزاعى ومسلم واحدى الروايتين عن الامامين ابى حنيفة والشافعى رحمهما الله اجمعين واما العنعنة يعنى الرواية بلفظة عن فلان فان كان من معاصر غير مدلس فقد قال احمد انهم اجمعوا على أن تلك العنعنة محمولة على الاتصال والسماع اما البخارى فلا يثبتة على المعاصرة حتى يتحقق عنده لقاء الراوى مع المروى عنه ولو مرة واذا تمهد هذا فنقول ان الترجمة تحتمل اوجها بعضها اقرب من بعض قال العلامة اى هل لهذا القول ونحوه اصل بان ورد فى كلامه صلى الله عليه وسلم وكلام اصحابه ام لا وعلى هذا فذكر قول ابن عيينة استطرادى واما ان يكون اراد بالترجمة ان هذه الثلاثة متساوية الاقدام فاما بحسب صحة الاخذ بها وجواز استعمال كل منها واما بحسب القوة وهذا هو مسلك البخارى وقول ابن عيينة يحتملها وكذا ما ذكره من الحديث المسند واقوال الصحابة اما الحديث المسند فانما يظهر دلالته على الترجمة اذا اجتمعت طرقه فان لفظ رواية عبدالله ابن دينار المذكورة فى الباب فحدثونى ما هى فى رواية نافع عند المؤلف فى التفسير اخبرونى وفى رواية عند الاسمعيلى انبئونى وفى رواية مالك عند المصنف فى باب الحياء فى العلم حدثونى ما هى وقال فيها فقالوا اخبرنا بها فدل ذلك على ان التحديث والاخبار والانباء عندهم سواء افاده الحافظ قلت اذا كان القصد الى ابداء اصل لما دار بين المحدثين عند نقلهم الرواية من قولهم حدثنا تارة واخبرنا اخرى وكذا انبانا وسمعت فذكر الاربعة فى الترجمة ليس لان التفتيش يتعلق بهذه الاربعة دون غيرها من الكلمات الجارية على السنة الناقلين للاخبار والآثار كلفظة عن والرواية وامثالها حتى يتوهم ان ذكر التعاليق لا دخل لها فى اثبات الترجمة وانما اختار الاربعة فى العنوان لانها هى التى تقع فى مبدأ الاسانيد

فعلمنا بالباب ان المنع حيث كان فيه حرج لاهل المجلس ويحتمل ملالتهم والا فلا باس عند الحاجة ان يتكلم كلاما مختصرا والدليل عليه تقرير النبی صلی الله عليه وسلم وسكوته عن الانكار على السائل والله اعلم وهذا احسن ـ ثم المسئلة ذات الوان وتنقسم على نوعية السوال واحوال السائل والمسئول عنه وذالك ان السوال لا يخلوا اما ان يكون متعلقا بالعلم او متعلقا بالعمل فاما ان يكونا ضروريين او غير ضروريين وعلى كل تقدير فاما هو موقت او غير موقت ثم الموقت اما ان يكون وقته هو وقت السوال ام لا فهذه كلها مرجعها الى نوعية السوال اما ما كان من احوال السائل فاما ان يكون من الغرباء او يكون من القاطنين فی البلدة وعلى كل تقدير فاما ان يكون فارغا جاء لياخذ الجواب فلا يخاف ذهابه او هو مستعجل فی الذهاب لا ينتظر الجواب اما ما يتعلق باحوال المسئول عنه فهو اما فارغ او مشتغل بالحديث ونحوه ثم هو متعين للجواب بان لا يكون هناك عالم يرجع اليه او كان ولكن السائل لا يطمئن بجواب غيره او كان السائل وافد القوم وهم امروه ان لا يسئل عن غيره ففی بعض تلك الصور يقدم جواب السائل ويترك شغله وفی بعضها له ان يتم شغله ثم يجيب السائل ان شاء والله اعلم

باب من رفع صوته بالعلم فان كان لحاجة فلا باس به بل قد يستحسن رفع الصوت اذا قصد به ابلاغ الصوت الى اخر المجمع وكذالك اذا كان من يسمعهم بعداء عنه او كان الموضع موضع رفع الصوت كما يكون عند الخطبة و كان النبی صلعم اذا خطب اشتد غضبه وعلا صوته وانتفخت اوداجه كانه منذر جيش وذالك ان الخطبة طريق الازعاج والانذار اما وضع الترجمة لماذا فقال الشاه ولی الله قدس مقصود المؤلف ان كونه عليه السلام ليس بصخاب المراد نفی كونه صخابا فی اللهو واللعب لا فی افادة العلم والاحكام انتهى ـ قلت محل اراد به نفی اللهو واللعب

اهل هذا الشان من التحديث والاخبار والانباء وغير ذالك من الطرق الصحيحة المعتبرة التی تدل علی فخامة العلم ونباهته قدره واذا کان الامر کذالك فلا بد له من اختبار احوال المتعلمین لیستدل به علی تفاوت منازلهم وتبائن درجاتهم واحوالهم فیعامل مع کل ما یناسب احوالهم من اعطاء العلوم والقاء البیان و یُرتَّب صفوف الطلبة عند التعلیم فیدخل واحد منهم فی صف واخر فی صف اخر هذا . ولا نشك ان هذا مما لا بد منه للمعلم وکذا هو انفع للمتعلم . اما ما رواه ابو داؤد من حدیث معاویة عن النبی صلی الله علیه وسلم انه نهی عن الاغلوطات فان ذالك محمول علی ما لا نفع فیه او ما خرج علی سبیل تعنت المسئول او تعجیزه اما ما کان لاختبار محفوظاتهم من العلم وما یُسْبَر به غور فکرتهم وشحذ اذهانهم فلا یدخل تحت النهی اصلا والله اعلم ومطابقة الحدیث بالترجمة بادیة حیث اختبر النبی اصحابه عن حال شجرة من شجر البوادی یمثل بها المسلم لا یسقط ورقها ولا ینقطع منفعتها فی حال من الاحوال . ثم الاختبار الکذائی لا یختص بوقت دون وقت فیعم الابتدائی والنهائی وما بینهما فمن اراد ان یُدخل نفسه فی التعلیم امتحنه الشیخ المعلم اولا حتی اذا فاز فی الامتحان ونجح فیه وقبل شروط المعلم ادخله فی التعلیم واذن له ان یعرض ما عنده من العلم من قراءة کتاب او حفظٍ ثم یختبر احواله فی اوان الدرس لینال حظه من الدرس ولا یغفل عنه خوفا من الامتحان وبهذا یظهر مناسبة اخری بین بابی الطرح والقراءة مع مناسبة الطرح بقول المحدث اخبرنا اه وراء ما ابدیناه من المناسبات فی القول الفصیح فتشکر . فالطرح من الشیخ والقراءة والعرض من الطالب ثم فی النسخة المصریة ههنا باب اخر المترجم بباب ما جاء فی العلم وقول الله تعالی وقل رب زدنی علما ما تعرض الحافظان الحافظ العینیؒ والحافظ ابن الحجرؒ ولا اخذه

القسطلانیؒ فان اثبت فلعل القصد منہ اثبات الاحتیاج الی العلم وضرورۃ طلبہ وقد فرغ عن فضل العلم فی اول الکتاب واللہ تعالیٰ اعلم کذا افادہ حضرۃ الشیخ فی تراجمہ۔ فاذا الاحتیاج الی العلم یقتضی الاعتناء بہ ومن ضرورۃ الاعتناء بالعلم الاختبار والامتحان وبعد الامتحان یشرع فی التعلیم اما بالقراءۃ والعرض من المتعلم او بالتحدیث والاخبار من المعلم واللہ اعلم۔

باب القراءۃ والعرض علی المحدث

قال الحافظ انما غایر بینہما بالعطف لما بینہما من العموم والخصوص لان الطالب اذا قرأ کان اعم من العرض وغیرہ ولا یقع العرض الا بالقراءۃ لان العرض عبارۃ عما یعارض بہ الطالب اصل شیخہ معہ او مع غیرہ بحضرتہ فہو اخص من القراءۃ وتوسع فیہ بعضہم فاطلقہ علی ما اذا احضر الطالب الاصل لشیخہ فنظر فیہ وعرف صحتہ واذن لہ ان یرویہ عنہ من غیر ان یحدثہ بہ او یقرأہ الطالب علیہ والحق ان ہذا یسمی عرض المناولۃ بالتقیید لا الاطلاق وقد کان بعض السلف لا یعتدون الا بما سمعوہ من الفاظ المشائخ دون ما یقرأ علیہم ولہذا بوب البخاری علی جوازہ قلت فالترجمۃ رد علی من انکر الاحتجاج بہ وہم شرذمۃ قلیلون وعلی من یراہ ادنی حالا من قراءۃ الشیخ کما ہو رأی الجمہور المشارقۃ من المحدثین ولذا اورد اقوال مالک وامثالہ الذین یعتبرون العرض ویسوون بینہ وبین قراءۃ الشیخ حیث قال سفیان اذا قرئ علی المحدث فلا باس ان یقول حدثنی وسمعت واحتج الحمیدی شیخ البخاری علی صحۃ القراءۃ علی الشیخ واعتبارہ بحدیث ضمام ابن ثعلبۃ فانہ عرض علی النبی صلی اللہ علیہ ما سمعہ من قبل بلسان رسولہ فی بلدہ ثم صدقہ النبی صلعم بقولہ نعم ولم یزد علیہ شیئا ولم یقرأہ بنفسہ الکریمۃ وقبلہ القوم فآمنوا کلہم اجمعون ولم یشکوا فی شئ من ذالک فہذا نص فی الباب فی الامرین جمیعا فی صحتہ واعتبارہ وتساوی امرہ مع قراءۃ

الشيخ فلو كان طريق القراءة ادنى من السماع من لفظ الشيخ لحدث بها النبي صلى الله عليه وسلم من لفظه فان المقام مقام التبليغ فيحتاط فى امره ويبالغ فى ايصال الحق حتى لا يبقى فيه مجال التردد والانكار لاحد. قوله واحتج مالك بالصك يُقرأ على القوم فيقولون اشهدنا فلان ويُقرأ على المقرئ فيقول القارى اقرأنى فلان الصك هو القبالة التى يقال لها فى الهند يترچك ويعبرونه بدستاويز يكتب بين المتعاقدين مثلاً فاذا فرغ الكاتب من الكتابة قراءه على المتعاقدين بحضرة الشهود ثم الشهود يشهدون بذلك عند القاضى مع ان المتعاقدين ما قرأ الكتاب بحضرة الشهود غير انهما اقر بذلك كلاما ومعلوم ان باب الشهادة اضيق من باب الاخبار المحض فالمعتبر فى الشهادة اولى ان يعتبر به فى الاخبار المجرد هذا طريق والطريق الآخر ما اشار اليه بقوله ويقرأ على المقرئ اه فان القارى يقرأ القرآن على المقرئ ولا يقرأه المقرئ من لسانه على رسم معلم الصبيان فى المكاتب ثم بعد فراغه من القراءة يوصل سنده الى المقرئ ويقول اقرأنى فلان والناس يعتبرونه من غير نكير عليه قال مطرف صحبت مالكا سبع عشرة سنة فما رأيته قرأ الموطأ على احد بل يقرأون عليه قال وسمعته يأبى اشد الاباء على من يقول لا يجزئه الا السماع من لفظ الشيخ ويقول كيف لا يجزئك هذا فى الحديث ويجزيك فى القرآن والقرآن اعظم وبالجملة ان مالكا استدل على صحة طريق القراءة ومماثلته لطريق السماع من الشيخ بامرين واضحين اتفق القوم على صحتهما وقبولهما من غير نكير حيث انهم قبلوه فى اعلى الامرين فما بالهم لا يقبلونه فى ادنى الامرين من ذلك الجنس هذا والله عجيب ۱۲

باب ما يذكر فى المناولة وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان قال

الحافظ لما فرغ من تقرير السماع والعرض اردفه ببقية وجوه التحمل المعتبرة عند

الجمهور فمنها المناولة وصورتها ان يعطي الشيخ الطالب الكتاب فيقول له هذا سماعي
من فلان او هذا تصنيفي فاروه عني وقد سوغ الجمهور الرواية بها ورد ها من رد
عرض القرأة بالاولى والمكاتبة من اقسام التحمل وهي ان يكتب الشيخ حديثه
بخطه او ياذن لمن يثق به بكتبه ويرسله بعد تحريره الى الطالب وياذن له في روايته
عنه وقد سوى المصنف بينها وبين المناولة ورجح المناولة لحصول المشافهة فيها
بالاذن دون المكاتبة وقد جوز جماعة من القدماء اطلاق الاخبار فيهما والاولى
ما عليه المحققون من اشتراط بيان ذالك . . . . . . وذالك مثل ان يقول اخبرنا
فلان مناولة او مكاتبة او يقول ناولني فلان او كاتبني فلان فالمناولة المقرونة
بالاجازة وان كانت صحيحة معتبرة عند الجمهور حتى قال بعضهم يجوز فيه ان يقول
حدثنا واخبرنا لكن الراجح انها منحطة عن التحديث والاخبار واليه ذهب ابو حنيفة
والشافعي واحمد واسحق وهو قول الثوري والاوزاعي وابن المبارك وغيرهم اما
المجردة عن الاجازة فالبخاري لا يعتد بهما ومنهم من اعتبر
وقال انس نسخ عثمان المصاحف فبعث بها الى الافاق قال الحافظ ودلالته على تسويغ
الرواية بالمكاتبة واضح فان عثمان امرهم بالاعتماد على ما في تلك المصاحف ومخالفة
ما عداها والمستفاد من بعثه المصاحف انما هو ثبوت اسناد صورة المكتوب فيها الى
عثمان لا اصل ثبوت القرآن فانه متواتر عندهم قلت وضع الترجمة لامرين المناولة
والمكاتبة ولم يضع لكل منهما ترجمة علىحدة فكانه اشار باقترانهما في الذكر الى
اقترانهما في الحكم وانهما سيان عند المؤلف رد او قبولا قال شيخ مشائخنا الشاه
ولي الله قدہ ذكر في الترجمة امرين المناولة وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان
واثبت بحديث الباب الامر الثاني فثبوت الامر الاول بالطريق الاولى فافهم وافاد
شيخنا العلامة شيخ الهند قدہ ان قصد المولف الى اثبات المناولة الاصطلاحية ورائي

ان الاحاديث لا تفى بمرامها الا بالتكلف فضم مع المناولة امرا آخر يناسبها ويشبهها و
هو كتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان ليسهل الوصول الى المقصود من غير تردد
فاثبت بالاحاديث المسندة الامر الثانى ثم انتقل منها الى الامر الاول وقد فعل
المؤلف بمثل ذالك فى مواضع من كتابه ثم قالوا ان شرط قيام الحجة بالمكاتبة
ان يكون المكتوب مختوما وحامله مؤتمنا والمكتوب اليه يعرف خط الشيخ الى غير
ذالك من الشروط الدافعة لتوهم التغيير وفى حديث انس انهم لا يقرأون كتابا
الا مختوما اشارة الى ضرورة الختم لكن قد يستغنى عن الختم اذا كان الحامل عدلا
مؤتمنا قال الحافظ وما قيل ان الخط يشبه الخط فاورث شبهة فلا يقبل ليس شئ
ومبنى الامر على الاعتماد فاذا كان حامل الكتاب مؤتمنا والمكتوب اليه يعرف خط
الكاتب فلا يشتبه عليه الحال وقد اعتبروا الخط فى الطلاق والعتاق وكذا فى
النكاح وغير ذالك من الامور الدائرة بين الناس نعم لا يعتبر فى الدعاوى فاذا
ادعى رجل ان له على فلان الف درهم من ثمن المبيع او القرض وانكره المدعى
عليه واراد المدعى ان يثبت دعواه بالخط يعرضه عند القاضى وفيه اقرار الالف
من المدعى عليه يرده القاضى بالشبهة ولا يجعله ملزما بالاقرار المخطوط مع احتمال
الجعل فى الختم ايضا هذا . عدنا الى ما ذكر المؤلف من الاستدلالات فذكر
منها قصة عبد الله بن جحش امير السرية حيث كتب له كتابا وقال لا تقرأه
حتى تبلغ مكان كذا وكذا يعنى اذا سرت يومين فافتح الكتاب ففتحه هناك فاذا
فيه ان امض حتى تنزل نخلة فتأتينا من اخبار قريش ولا تستكرهن احدا وجه
الدلالة من هذا الحديث ظاهرة فانه ناوله الكتاب وامره ان يقرأه على اصحابه
ليعلموا بما فيه ففيه المناولة ومعنى المكاتبة ثم ذكر قصة بعث الكتاب الى كسرى و
هو ابرويز بن هرمز بن انوشيروان من حديث ابن عباس وفيه بعث بكتابه رجلا

وامرہ ان یدفعہ الی عظیم البحرین وھو المنذر بن ساوی والرجل عبد اللہ بن حذافۃ
السہمی فدفعہ عظیم البحرین الی کسری الحدیث وجہ دلالتہ علی المکاتبۃ ظاھرۃ
ویمکن ان یستدل بہ علی المناولۃ من حیث ان النبی صلعم ناول الکتاب لرسولہ
وامرہ ان یخبرہ عظیم البحرین بان ھذا کتاب رسول اللہ صلعم وان لم یکن سمع ما
فیہ ولا قرأہ قالہ الحافظ قلت ولیس ھذا من المناولۃ المصطلحۃ فی شیٔ کما ھو
الظاھر واللہ اعلم ثم ذکر حدیث انس وھو نص فی اعتبار الکتابۃ ولا ریب
فیہ وقد بعث النبی صلعم الی کافۃ الناس جمیعاً وامر بالتبلیغ الیھم فقال جل
مجدہ یا ایھا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک وان لم تفعل فما بلغت رسالتک
ومعلوم انہ صلعم ما شافھم السلاطین الدنیا وانما بلغ امر اللہ الیھم بارسال الرسل
واعطاء الکتب معھم فدل علی اعتبار حجیۃ المکاتبۃ بشرط الامن عن الاغترار والا
فیلزم القصور فی التبلیغ حاشی جنابہ صلعم عن ذلک۔ قال الحافظ تحت قولہ لا
یقرأون الکتاب الا مختوما یعرف من ھذا فائدۃ ایرادہ ھذا الحدیث فی ھذا
الباب لینبہ علی ان شرط العمل بالمکاتبۃ ان یکون الکتاب مختوما لیحصل الامن
من توھم تغییرہ لکن قد یستغنی عن ختمہ اذا کان الحامل عدلا مؤتمنا۔

باب من قعد حیث ینتھی بہ المجلس ومن رأی فرجۃ فی الحلقۃ فجلس فیھا۔ اراد بالترجمۃ واللہ اعلم دفع النخوۃ عن الطالبین وتعلیم
الادب لمن حضر مجالس العلم انہ یجلس حیثما تیسر لہ منھا ولا یبالی بالقعود
فی اواخر المجالس ولا یستنکف معرضا عنہ نعم ان وجد فرجۃ فی المجلس
فالاحسن ان یدخل فیہ ولا یوذی احدا من الحاضرین ولا ینبغی لمن مر علی
مجالس الخیر والعلم ان یعرض عنھا بالکلیۃ الا لحاجۃ تشغلہ عن الدخول فی
عداد الطالبین والشمول فی زمرتھم فھو اذن لا لوم علیہ او یقال ان من قعد

حيث ينتهي به المجلس فلا باس عليه وقد نال خيرا وان كان الداخل في الحلقه اعلى وافضل منه ويمكن ان يراد انهما اشتركا في اكتساب الخير فاشتركا في اصابة الاجر من الله جل مجده . ويحتمل ان تكون الترجمة متعلقة بمن حضر مجلس العلم بعد الشروع في العلم والمجلس ملأن كيف يفعل ايدخل نفسه في الحلقه وفيه مزاحمة مع اهل المجلس وهم سابقون اليه اويجلس من ورائهم ولا يزاحمهم حياءا من صاحب المجلس واهل المجلس ظنا منه انه لما جاء بعدهم فلاحق له ان يقدم نفسه عليهم ام كيف يفعل ايترك مجلس العلم ويمر سبيله فاثبت البخاري بالحديث انه لا ينبغي له ان يعرض عن مجالس الخير والذكر اذا امكنه الشمول فيها ولو بالقعود في منتهى المجلس فان هذا خير له من الذهاب معرضا عن المجلس وان كان الدخول في الحلقة اكمل وافضل لدلالته على الطلب الزائد والحرص التام الى الخير ولكن الجالس في منتهى المجلس ايضا لا يخلو عن خير واجر فان لم يجد سعة في الحلقة فالامر ظاهر وان وجد ولم يدخل فيها حياء افالحياء محمود كله اذا لم يمنعه عن طلب الخير والعلم اما المعرض عن المجلس فان كان لحاجة فمعذور وان كان لكبر وانفة ان يجلس في اواخر المجلس فالكبر حرام وان كان لقلة مبالاة الى الخير فهو محروم البتة . قال شيخ مشائخنا الشاه ولي الله الدهلوي في تراجمه قوله فاستحيى يحتمل وجهين اما مدحه بانه استحيى من التفرق الناس وتخطى رقابهم فاستحي الله منه وجازاه على ذالك بما يليق به اوذمه بانه استحيى عن اخذ العلم حق اخذه فجازاه الله على ذالك بجزائه . قلت اراد بالذم والله اعلم حط درجته عن الداخل في الحلقة وكذا المراد بالحرمان الحرمان عن كمال العناية من الله جل مجده اما الحرمان الكلي فلا لمخالفته عن السياق السباق هذا . قلت ولا بدع ان يجعل اجر المستحيي كاجر

الداخل ومن تواضع لله رفعه الله وعلى هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم
فاستحيى الله منه ان ينقص من اجره شيئا فاجزل ثوابه واوفى له اجره اما
المعرض فقد بينا حاله انه لما لم يطلب ثواب الله اعرض الله عن اجر تلك المجلس
وحرمه عن الخير المخصوص بالطالبين من الايواء اليه والاثابة لهم والحديث
ورد على طريق المشاكلة بين الاجر والعمل هذا والله اعلم قلت وتلخص مما
ذكران الترجمة للذم عن النخوة المانعة عن القعود فى منتهى المجلس والترغيب
الى اكتساب الخير والتحريض الى العلم فان العلم خير مكتسب ولا يمكن حصوله
عادة الا بالحضور فى مجالس العلماء والتضام معهم باى نحو تيسر له وامكن فمن
دخل مجلسهم فلم يجد سعة فى داخل الحلقة او وجد واستحيى فجلس فى منتهى
المجلس فليغتنم ذالك ولا يحمله الانفة على الفرار عن المجلس فان الحاضر فى
المجلس عسى ان يسمع كلمة ينفع الله بها فيعيها ويحفظها فيدخل بهذا الطريق فى
دعاء النبى صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها كما سمع الخ و
بهذا يظهر وجه المناسبة بين هذا الباب والذى يليه من باب قول النبى صلى
الله عليه وسلم رب مبلغ اوعى من سامع يعنى رب مبلغ عنى اوعى افهم لما اقول من
سامع منى صرح بذالك ابو القاسم ابن منده فى رواية. اراد بالترجمة والله
سبحانه اعلم ضرورة التبليغ ومنفعته وان فى ترك التبليغ ضررا عظيما وذالك ان
الوعي هو الحفظ والفهم فنبه بالحديث فى الترجمة على عظم فائدة التبليغ اما
الحفظ واما الفهم وهما امران مطلوبان وفى ترك التبليغ خشية فواتهما ولا يخفى
ضررهما على العلم اى ضرر فقال النبى صلعم ليبلغ الشاهد الغائب فان الشاهد
عسى ان يبلغ من هو اوعى له منه فيتسلسل العلم المحفوظ بهذا التبليغ ويتم فائدته
بفهم من هو افهم من الشاهد السامع من غير وسط فلعله يستخرج منه مسائل

مالم يبلغ فهم السامع الى استخراجها ولولم يفعل ذالك لضاع العلم اما بموت ذالك
العالم او بطرّیان النسيان عليه او بعدم قدرته على استخراج تلك المسائل و بطریان
هذا ضرر عظيم فالترك اذن لا يخلو عن ضررين . وفيه رد لما ارتكز فى الخواطر ان
التلميذ يكون ادون من الشيخ ابدا واقل علما منه مع انه غير لازم ولا هو صحيح
بحسب الواقع وكذلك فيه رد لما قد يخطر فى البال انه لا فائدة فى تعليم من لا اهل له بل
اضاعة للعلم مع اضاعة الوقت وتائد ذالك بما روى من طريق ضعيف ولعله فى
ابن ماجة ان واضع العلم عند غير اهله كمقلد الخنازير لؤلؤا وذهبا . ومحصل الرد
ان هذا الظن يكاد ان لا يصح فقد يكون السامع المتعلم احفظ من المعلم واوعى
للعلم منه وافهم وقد يستاهل للعلم بعد التعليم من لم يكن له اهلا من قبل والحديث
على تقدير صحته ليس ما فهم منه وانما هو لرجل يُذكر عنده ما لا يبلغ فهمه اليه من علم ذالك
فيضيع ما القى عليه من العلم اما التعليم العمومى وكذا التبليغ جماعة لا يدرى كيف
احوالهم فقد يحتمل ان يكون فى الجماعة من هو اوعى للعلم وافهم من المعلم فيفيد
التعليم البتة قلت ولعل المؤلف نبه بهذا الباب على انه ينبغى للفقيه ان ياخذ العلم
عن كل فقيه وغير فقيه اذا كان حافظا ولا يمنعه عن الاخذ والتعليم كون الشيخ حاملا
غير فقيه وفيه دفع النخوة عن الطالبين ورفع العار عن طلب العلم عند من هو ادنى
منه كما ان الباب السابق كان لدفع النخوة والعار عن قعود الطلبة حيث ينتهى بهم
المجلس وهذا ابلغ وجوه المناسبة بين البابين .

باب العلم قبل القول والعمل

قال العلامة العينى اراد ان الشئ يعلم اولا
ثم يقال ويعمل به فالعلم مقدم عليهما بالذات وكذا مقدم عليهما بالشرف لانه
عمل القلب وهو اشرف اعضاء البدن وقال ابن المنير اراد ان العلم شرط فى صحة
القول والعمل فلا يعتبران الا به فهو متقدم عليهما لانه مصحح النية المصححة للعمل

فنبه البخاری علی ذالک حتی لا یسبق الی الذهن من قولهم ان العلم لا یفید الا بالعمل تهوین امر العلم والتساهل فی طلبه۔ وقال علامۃ السندی الظاهر ان مراده بیان تقدم العلم علی القول والعمل شرفا ورتبته لا زمانا فدلالۃ ما ذکره فی الباب علی التقدم الزمانی غیر ظاهرۃ وانما یدل علی المعنی الاول واللہ تعالیٰ اعلم قلت وملخص هذه الاقوال کلها الا ما قال العلامۃ السندی هی شدۃ الاحتیاج الی العلم وانه امر عظیم وشیء فخیم ینبغی ان یجتهد فی تحصیله غایۃ الاجتهاد کیف لا وان العلم هو الذی یتبنی علیه العبادات کلها قولیۃ کانت اوفعلیۃ فتقدم العلم علی سائر العبادات کتقدم المحتاج الیه علی المحتاج ویلزم منه ما تقدم فی اول کتاب العلم من فضل العلم وهذا ظاهرۃ لا سترۃ فیه والذی ترجح عند حضرۃ الشیخ العلامۃ ان یترک القبلیۃ علی عمومها ولا یقیدها بالزمان ولا بالشرف ثم اعلم ان الغرض الاصلی من عقد هذا الباب لیس کما فهم من ظاهر ما ذکرناه بل المقصود من عقده هورد ما هو معروف بین الناس من حملهم آیات الفضائل العلمیۃ والاحادیث الناطقۃ بفضل العلم وکذا الآثار الثابتۃ فی هذا الباب علی العلم مع العمل فالعامۃ یظنون ان ثواب العلم وفضائله انما یحصل اذا اقترن مع العمل واما اذا فارقه فصاحبه لا یستحق ذلک الفضائل اصلا وانه لا اجر له وانه وبال علی صاحبه یوم القیامۃ فویل للجاهل مرۃ وللعالم سبع مرات ویتقوی هذا الظن بما اشتهر ان العلم وسیلۃ للعمل ومعلوم ان الوسائل لا تقصد لذاتها بل تطلب لمقاصدها فاذا خلت هی عن المقاصد فوجود تلک الوسائل وعدمها سیان فاراد المؤلف بهذه الترجمۃ ان یرد علیهم فی ذالک اکمل رد وابلغه فنبه بالباب علی ان العلم امر مغائر للقول والعمل فکل ما ورد من فضائله یکون مختصا به سواء ترتب علیه العمل اولا نعم لا ینکر ان العلم اذا اقترن مع العمل

ازداد فضلا وخيرا واثمر لصاحبه ثمرات عجيبة رائقة وافاد لعامله فوائد جمة غزيرة معجبة لكن العلم نفسه ايضاً له ثمرات خاصة وفوائد مخصوصة لا تتوقف ترتبها على اقتران العمل والقول به فالمقصود من تحقق قبلية العلم اثبات المغائرة بينهما وبين العلم واستقلال العلم بتلك الثمرات واذا تدبرت فيما قلنا تجد كل ما ذكره المؤلف فى هذه الترجمة موافقا للباب بلا تكلف آنظر الى قوله لقول الله عز و جل فاعلم انه لا اله الا الله فبدأ بالعلم كيف يدل على ان العلم مامور بنفسه لا من حيث انه وسيلة للعمل وان العلماء بمجرد اتصافهم بالعلم صاروا ورثة الانبياء عليهم الصلوٰة والسلام فان الانبياء ما ورثوا الا العلم ما ورثوا دينارا ولا درهما و لا شيئا آخر ولا العمل وهذا فضل عظيم اختص به العلم وانفرد به عن العمل وقال من اخذه اخذ بحظ وافر ولم يقل من اخذه وعمل به وقال من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا الى الجنة كيف يعطيك ان العلم نفسه طريق الجنة فان كان الامر كما زعموا ان نيل تلك الدرجات متوقف على اقتران العلم بالعمل فالاغفال عن ذكره حيث لا بد منه يعود مغالطة على السامعين فتامل فيه و كذالك قوله تع انما يخشى الله من عباده العلماء اى الذين علموا قدره وسلطانه هم الذين يخشون ربهم كيف ينادى ان الخشية من آثار العلم فقط لا مدخل فيها للعمل اصلا وانما العمل من ثمرات الخشية وآثارها وكذا قوله تعالى وما يعقلها الا العالمون يعنى ما يعقل الامثال المضروبة وحسنها وفائدتها الا العالمون الذين يعقلون عن الله فيتدبرون الاشياء على ما ينبغى افترى ان هذا الفضل موقوف على العمل بمقتضى العلم مع ان فهمهم للامثال مقدم على العمل وكذا قوله تعحكاية عن الكفار لوكنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير كيف ينص على فضل العلم فانهم ارادوا بنفى السمع والعقل عن انفسهم نفى العلم يعنى لو كنا من اهل العلم ما كنا من اهل النار وانما جمعوا بين

السمع والعقل لان مدار التكليف على ادلة السمع والعقل. وكذلك قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون يعنى ان العالم والجاهل لا يستويان ابدا فالعالم بعلمه افضل من الجاهل عمل اولم يعمل فهذا الفضل جاء من قبل العلم لاغير ثم بين من قوله عليه السلام وانما العلم بالتعلم ان العلم الذى ورد بفضله الآثار والآيات انما يحصل بالتعلم لا بالعمل ولا بالقول والحديث رواه الطبرانى من حديث معاوية مرفوعاً يا ايها الناس تعلموا فان العلم بالتعلم والفقه بالتفقه ومن يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين واسناده حسن قاله الحافظ وكذلك قول ابى ذر يقتضى ان نفس العلم يهتم بشانه غاية الاهتمام ويعتنى بامره غاية الاعتناء حتى ان الانسان لا ينبغى له ان يتركه وقتا ما ولو عند النزع وكذلك قوله وليبلغ الشاهد الغائب سواء عمل به اولم يعمل وقول ابن عباس فى تفسير الربانى حكماء علماء فقهاء يرجح ما ذكرناه حيث اقتصر على درجات العلم فقط ولم يتعرض للعمل اصلاً هذا والله اعلم

باب ما كان النبى صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم كيلا ينفروا- بالخاء المعجمة وفى آخرها اللام معناه يتعاهدهم وهو من التخول وهو التعهد يعنى كان يتعهدهم ويراعى الاوقات فى وعظهم ويتحرى منها ما كان مظنة القبول ولا يفعله كل يوم لئلا يسأموا يعنى والموعظة النصح والتذكير وعطف العلم عليها من باب عطف العام على الخاص لان العلم يشمل الموعظة وانما عطفه لانها منصوصة فى الحديث وذكر العلم استنباطاً فتح يعنى ان التخول فى الموعظة تخول فى العلم فان الموعظة من افراد العلم ثم لم قدمت الموعظة فى الترجمة على العلم مع ان الكتاب يقتضى تقديم العلم على الموعظة وقد علمت ان العلم قبل القول والعمل والموعظة من الاقوال اشار الى جوابه بان تقديم الموعظة ههنا لمراعاة نص الحديث الذى اخرجه المؤلف تحت الترجمة واخذ من التخول فى الموعظة

التحول فى العلم استنباطا فعلى هذا اثبات الترجمة اما بطريق الدلالة او بطريق القياس هذا. قلت مقصد هذا الباب والذى يليه دفع ما كان يتوهم من ذكر فضائل العلم انه لما كان كذلك فلا بد وان يشغل فيه كل ساعة ليلا ونهارا ولا يفتر عنه ابدًا والذى يعلّم يوما ويترك يومًا او يعلّمهم بضرب الاوقات فهو مقصّر فى حقه افاد المؤلفؒ من عمل النبى صلى الله عليه وسلم وعمل اصحابه ان الامر ليس كذالك وان الاعتناء بشان العلم يقتضى ان يراعى احوال الطالبين وطبائعهم فان النبى صلى الله عليه وسلم مع شدة اهتمامه بالعلم والموعظة لا يذّكرهم كل يوم بل جعل لهم ايامًا معلومة للموعظة والتذكير مخافة السآمة عليهم كيلا ينفروا عن العلم راسا فكان يراقب ايتلاف قلوبهم بالعلم ويلاحظ نشاط خواطرهم واذا كان الامر ما وصفنا فلا بد له من تعيين الايام وتقييد الاوقات فيعلمهم فى الاوقات الفارغة المنشطة ولا يضيق عليهم فى باب الاوقات ولا يرهقهم ما يشق عليهم وهذا احسن فى التعليم وابلغ فى الموعظة وايسر على المتعلم واوقع فى نفوس السامعين ومطابقة الحديث بالترجمة بادية والبشارة فى الحديث هو الاتيان بما يجمع خواطر الطالبين حتى يجتمعوا على التعلم ويسكنوا اليه نشيرا شرهم هذا۔

باب من جعل لاهل العلم اياما معلومة تسهيلا للمتعلم والمعلم

فقد احسن وليس هذا من البدع المستحدثة فى شئ نعم لو اجتمعوا على التعيين ثم جعلوه دينا قويما وصراطا مستقيما كان ذالك بدعة مستقبحة وهم ما جعلوه دينا وما اجتمعوا على شكل واحدٍ بل اختار كل ما هو ارفق له وانفع فى المقصود ولا بد من التعيين حتى يتيسر تحصيل العلم وهو من الواجبات لا يمكن للمرأ تركه والتشاغل عنه وكذا الاماص له عن معائشه وعما لا بد له

منہ من سائر الحوائج الانسانیۃ فلولہ یتعین ایام التعلیم واوقاتہ لادّی ذالک الی حرج عظیم فی تحصیل المطالب ودرک المآرب فاذا عاد تلک التعیینات ضروریا بعد ما کان یتخائل انھا بدعۃ مذمومۃ فاعلم

باب من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین قصد بذالک بیان فضیلۃ العلم والتفقہ فی الدین کما قال علیہ السلام خیارکم فی الجاھلیۃ خیارکم فی الاسلام اذا فقھوا وقال اللہ تعالیٰ فلولا نفر من کل فرقۃ طائفۃ لیتفقھوا فی الدین وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم رب حامل فقہ غیر فقیہ فھذا الحدیث یدل دلالۃ ظاھرۃ علی ان التفقہ فی الدین لہ فضل عظیم وافاد شیخنا العلامۃ شیخ الھند قدس سرہ ان ھذہ الترجمۃ والتی تلیھا بعدہ من الفھم فی العلم متقاربین قصد بھما عظمۃ العلم وفخامتہ والجد فی الطلب والسعی لہ مھما امکن ویظھر من الترجمۃ والحدیث المفصل تحتھا امران الاول ان الفقہ فی الدین امر عظیم والثانی ان الفقہ فی الدین موھبۃ من اللہ لا یتیسر لکل احد الا من اعطاہ اللہ ذالک واراد بہ خیرا عظیما حتی اعتذر النبی صلی اللہ علیہ بقولہ انما انا قاسم واللہ یعطی فالعطاء من اللہ جل مجدہ والتقسیم علی حسب العطا من النبی صلی اللہ علیہ وسلم نعم بعد ذالک مرتبۃ اخری وھو فھم الکلام فالجِدُّ فی الطلب وان حرم من کمال التفقہ لم یحرم من ملکۃ فھم الکلام ولا شک ان فھم الکلام ایضا خیر مطلوب قال العلامۃ السندی قلت الوجہ حمل الخیر علی العظیم علی ان التنکیر للتعظیم فلا اشکال علی انہ یمکن حمل الخیر علی الاطلاق واعتبار تنزیل غیر الفقیہ فی الدین منزلۃ العدم بالنسبۃ الی الفقہ فی الدین فیکون الکلام مبنیا علی المبالغۃ کان من لم یعط الفقہ فی الدین ما ارید بہ الخیر انتھی

باب الفھم فی العلم قال العلامۃ السندی ای بیان انہ یختلف حتی ان

ابن عمر مع صغر سنه فهم ما خفی علی الکبار ولیس المراد بیان فضل الفهم اذ لا دلالة للحدیث علیه وقیل ارید بالترجمة ان وراء حفظ الالفاظ شیٔ اٰخر من الفقه و الفهم فعلیك بالاعتناء بهما قلت قد سبق منی الاشارة الی ان الفهم فی العلم ایضا خیر مطلوب وان کان هو ادنی من التفقه فی الدین فلیسْع فی فهم الکلام فانه من مبادی التفقه فان من لا یفهم الکلام کیف یقدر علی استخراج العلل الفقهیة وترتیب الاحکام علیها وافاد شیخنا العلامة ان الترجمة معقودة لبیان فضل الفهم فی العلم اخرج ههنا حدیث ابن عمر مختصرا ثم اخرجه فی اواخر کتاب العلم ذکر فیه قول عمر لابنه لان تکون قلتها احب الیَّ من ان یکون فی کذا وکذا وفیه کنایة لاثبات فضل الفهم والمؤلف سلك هذا المسلك فی مواضع کثیرة من کتابه یضع ترجمة ثم لا یذکر تحتها حدیثا مطابقا للترجمة مع ان الحدیث الدال علی الترجمة یکون موجودا عنده یخرجه فی کتابه تحت ترجمة اخری وانما یفعل ذالك حملا لطلبة العلم علی اتعاب النفس والکد فی تحصیله لیکون اوقع فی النفس فان ما یحصل بعد مقاساة الشدائد فی الطلب یکون اثبت واوقر فی النفوس واعظم فی القلوب هذا. وفی الحدیث ما یؤید قول النبی صلی الله علیه وسلم انما انا قاسم والله یعطی فقد فهم ابن عمر وهو اصغر القوم ما قد خفی علی الکبار ۱۲

باب الاغتباط فی العلم والحکمة اعلم ان الحسد والغبطة یشترکان فی تمنی حصول شیٔ حاصل للغیر ویفترقان فی الزوال عنه فالحاسد یتمنی الزوال عن المحسود علیه والغابط یتمنی ان یکون مثله من غیر ان یزول عنه وهذا محمود والحسد مذموم ویُطلب التفصیل من الشروح. والقصد من الترجمة بیان مکانة العلم والحکمة واعظم شانهما حتی ان الناس یغبطون فیهما ویتنافسون فی تحصیلهما اشد منافسة کاد ان یحسد بعضهم بعضا ولو کان الحسد جائزا

فی شئ لکانا حقیقین بالحسد من کل ما سواہما فان العلم والحکمۃ من اعظم کمالات الانسان واشرفها فلیبادر کل احد الی تحصیل العلم والحکمۃ ولیسع فی تحصیلہما کل السعی ولیغتنم الفرصۃ قبل لحوق السیادۃ فان السیادۃ لها اشغال وامور ربما تمنع المرأ عن التوجہ الی اکتساب الکمال سیما العلوم و الحکم فقد لا یجد فرصۃ لذالك وقد یحتشم عن القعود فی صف الطلبۃ و یستنکف عن الاخذ عمن ہو دونہ فی العمر او القدر فیبقی جاهلا فیلحقہ الندم اذا رأی عالما یُکرم او رأی صاحب حکمۃ یُعظّم واذ لا یجد سبیلا الی تحصیل ما فاتہ من اسباب العز والوقار جعل یحسد العلماء اهل الفضل والکمال ویتمنی ان یکونوا مثلہ اعاذنا اللہ منہ ومن اجل ذالك قال عمر رضی اللہ عنہ تفقہوا قبل ان تسودوا تحریضا علی تحصیل العلم قبل السیادۃ والکبر وتنبیها علی وعورۃ الطلب بعد السیادۃ لاسباب شتی ولم یرد بہ رضی اللہ عنہ ان من لم یحصل العلم قبل السیادۃ فلا یُحصّل بعدها کیف وان عمر واکثر اصحاب النبی صلی اللہ علیہ تعلموا بعد کبر سنہم فاوضح البخاری ما قصد بہ عمرؓ بقولہ وبعد ان تسودوا وقد تعلم آہ وهذا وجہ ارتباط قول عمرؓ بالترجمۃ والشراح تکلفوا فی ابداء المناسبۃ بین الترجمۃ وبین قول عمرؓ. ومن السیادۃ التزوج و وقد فسر قول عمرؓ قبل ان تسودوا بقولہ قبل ان تزوجوا فسرہ بذالك الشمر اللغوی قلت التزوج نوع من السیادۃ لان السیادۃ منحصرۃ فیہ فاعلم ذالك ویمکن ان یقال ان السیادۃ لا بد لها من التفقہ فانها تُعقب الفرائض والحقوق فمن لم یتفقہ الفرائض کیف یؤدی حقہا وکیف ینجو عن مواجب السیادۃ والریاسۃ راسا براس هذا واللہ اعلم. قولہ لا حسد الا فی اثنتین نبہ المؤلف بالترجمۃ علی ان الحسد فی الحدیث لیس علی معناہ وانما هو غبطۃ وهی المنافسۃ فی الخیر لا شترا کہما

فی التمنی والقرینۃ علیہ ما فی روایۃ ابی ہریرۃ فی ہذا الحدیث من الزیادۃ ولفظہ
فقال رجل لیتنی أوتیت مثل ما اوتی فلان فعملت مثل ما عمل فالترجمۃ شارحۃ
للحدیث قال الخطابی الحسد ہہنا شدۃ الحرص والرغبۃ کنی بالحسد عنہما لانہ سببہ
والداعی الیہ ومعنی الحدیث الترغیب فی التصدیق والتعلیم

باب ما ذکر فی ذہاب موسیٰ علیہ السلام فی البحر الی الخضر قال

الحافظ ظاہر التبویب ان موسیٰ رکب البحر لما توجہ فی طلب الخضر وفیہ نظر لان
الذی ثبت عند المصنف وغیرہ انہ خرج فی البر وسیأتی بلفظ فخرجا یمشیان و
فی لفظ لاحمد حتی اتیا الصخرۃ وانما رکب البحر فی السفینۃ ہو والخضر بعد ان التقیا
فیحمل قولہ الی الخضر علی ان فیہ حذفا ای الی مقصد الخضر لان موسیٰ لم یرکب
البحر لحاجۃ نفسہ وانما رکبہ تبعا للخضر (قلت ولیس الامر کما ظنہ فان موسیٰ رکب
البحر مع الخضر للتعلم وہو عین مقصدہ کما ہو الظاہر) ویحتمل ان یکون التقدیر
ذہاب موسیٰ فی ساحل البحر فیکون فیہ حذف (قلت اوبقدر ناحیۃ البحر او
جانب البحر بل ہو الاولیٰ) ویمکن ان یقال مقصود الذہاب انما حصل بتمام
القصۃ ومن تمامہا انہ رکب معہ البحر فاطلق علی جمیعہا ذہابا مجازا اما من اطلاق
الکل علی البعض او من تسمیۃ السبب باسم ما تسبب عنہ وحملہ ابن المنیر علی ان
الی بمعنی مع کما فی قولہ تعالیٰ ولا تأکلوا اموالہم الی اموالکم ای مع اموالکم قال ابن رشید
یحتمل ان یکون ثبت عند البخاری ان موسیٰ توجہ فی البحر لما طلب الخضر قال
الحافظ لعلہ قوی عندہ احد الاحتمالین فی قولہ فکان یتبع اثر الحوت فی البحر
فالظرف یحتمل ان یکون لموسیٰ ویحتمل ان یکون للحوت ویؤید الاول ما جاء عن
ابی العالیۃ وغیرہ فروی عبد بن حمید عن ابی العالیۃ ان موسیٰ التقی بالخضر فی
جزیرۃ من جزائر البحر والتوصل الی الجزیرۃ لا یقع الا بسلوک البحر غالبا وعندہ

ایضا من طریق الربیع ابن انس قال انجاب الماء عن مسلک الحوت فصار طاقة
مفتوحة فدخلها موسیٰ علی اثر الحوت حتی انتهی الی الخضر فهذا یوضح انه رکب
البحر الیه وهذان الاثران الموقوفان رجالهما ثقات. قلت فان کان الامر کما
ذکران موسیٰ التقی بالخضر فی جزیرة من الجزائر فهو کما قال ابن رشید اما ما
قاله الحافظ فی تائید قوله ان الظرف یحتمل ان یکون لموسیٰ آه فلیس
بمتعین لحصول المقصود بل یمکن حصوله اذا کان الظرف للحوت ایضا.
وذالک ان اثر الحوت هو المنفرج فی الماء مثل الطاقة فدخل موسیٰ تلک
الطاقة متجسسا لفقد الحوت فان مکان تلاقی موسیٰ مع الخضر هو مکان
فقد الحوت فکان سارباً فی المنفرج حتی انتهی المنفرج وهو اثر الحوت الی جزیرة
فیها الخضر وهناک فقد اثر الحوت فی البحر فالتقیا فکان من امرهما ما قص الله فی
کتابه العزیز فاعلم ذالک واما علی القول المشهور من ان الالتقاء کان بمجمع
البحرین فالراجح عند حضرة الشیخ قدس سره ان هذا من حذف العاطف اعتمادا
علی فهم السامع وهذا شائع فی کلام العرب یعنی ما ذکر فی ذهاب موسیٰ
فی البحر والی الخضر وهذا اولی من التصرف فی لفظة البحر او من حمل الی علی مع.
فان قیل فعلی هذا کان حق العبارة تقدیم الی الخضر علی فی البحر علی طبق الواقع
قلت نعم الامر کذالک ولکن غیّر الاسلوب فقدم ذهاب البحر علی ذهاب البر
لمعنی فی ذالک وهو ان بدایة التعلیم کان من سفر البحر فهو مقصد السفر
اما سفر البر فکان من الوسائل لیصل الی الخضر فیتعلم منه ما لا یعلمه فقدم
ما هو المقصود علی ما هو توطیة له اهتماما بشانه لیعلم من اول الامر ان ذهاب
موسیٰ الی الخضر لم یکن الا للتعلم منه ولذا قال هل اتبعک علی ان تعلمنی مما
علمت منه رشدا اولان راکب البحر یلقی نفسه فی المخاطرة بخلاف السائر فی البر

وقد صح ان تحت البحر نارا فكان فى تقديم اعتناء بشان العلم وازعاج على طلبہ حتى ان من لايجد سبيلا الى تحصيل العلم الا بالركوب فى البحر ما وسعہ ترك العلم خوفا من ذالك . ثم ما ذا اراد المؤلف من الترجمة فالظاهر انہ اثبت السفر لاجل العلم ولكن خص هذا بسفر البحر لما سياتى بعد بابين ترجمة الخروج للعلم وهو مطلق فحمل على سفر البر واخرج فيها الحديث الذى اخرجہ ههنا وعلم من الحديث جواز الخروج فى البر بطريق الدلالة فان سفر البر اهون من سفر البحر فكان اولى بالجواز ويدل على تخصيص المراد قول المؤلف فى الترجمة ذهاب موسى عليہ الصلوة و السلام فى البحر ولكن هذا لايلصق بالقلب فانہ عنون الترجمة بقصة ذهاب موسىٰ الى الخضر ولم يعنونها بالخروج كما عنون الخروج فى العلم بعد بابين ولذا لم يختره حضرة الشيخ قدس سره وافاد معنى آخر هو الصق بالمقام واقرب الى مذاق المؤلفؒ من افادة تكميل السابق باللاحق وهذا غير قليل عند المؤلف فافادہ انہ قدم فى الباب السابق من قول عمرؓ تفقهوا قبل ان تسودوا وقال ابو عبد الله وبعد ان تسودوا وقد تعلم اصحاب النبى الخ فنبہ هناك بطريق الاجمال على مقصد عمرؓ والآن يريد ان يكشف عن مغزاه بطريق التفصيل فجعل التعلم بعد السيادة مسئلة مستقلة وامر هو زاد مطلوبا اما تعلم الاصحاب بعد كبر سنهم فلانهم ما وجدوا معلما الا وقتئذٍ حين حضروا مجلس النبى صلعم اما موسىٰ عليہ السلام فهو سيد بنى اسرائيل وكان رسولا عظيما اعطاه الله التوراة والكلام وفيها تبيان كل شئ ولكن لما اعلمہ الله ان عبدا من عباده هو اعلم منہ اشتاق الى تحصيل علومہ حتىٰ سأل ربہ كيف السبيل اليہ وبعد ما اُعطى علاماتہ جدّ فى السفر واتعب نفسہ فى الطلب واصحب معہ تلميذه يوشع بن نون وكلفہ بحمل الزنبيل ليكون عونا لہ فى المقصد وقال راقب النون فى الزنبيل فحيثما فقدت

الحوت فاخبرنی فکان من الامر ما کان وبالجملۃ التقی موسیٰ الخضر وباح بمقصد السفر بقولہ هل اتبعك علیٰ ان تعلمنی مما علمت منہ رشدا واشترط علیہ الخضر فقبلہ موسیٰ رغبۃ فی علوم الخضر وهو وان کان نبیا وهو الحق الثابت ان شاء الله لکن لم یکن فی درجۃ موسیٰ ثم ما اعطی الخضر من العلوم هو علوم التکوین و علم التکوین ادنیٰ من علم التشریع البتۃ ثم لما فارق الخضر موسیٰ وعلمہ وجوہ ما لم یستطع علیہ موسیٰ علیہ السلام صبرا قال النبی صلی الله علیہ بعد حکایۃ ما جریٰ بین الخضر وموسیٰ وددنا ان موسیٰ کان صبر حتی یقص الله علینا من خبرهما انظر ما یعطیك هذہ الودادۃ من النبی صلعم وهو اعلم علوم الاولین والآخرین من طلب الزیادۃ فی العلم واذا تامل احد فی القصۃ المذکورۃ یجد انها غایۃ الطلب بعد السیادۃ الکاملۃ ونبہ المؤلف بقولہ فی الترجمۃ هل اتبعك الآیۃ علی ان خروج موسیٰ ما کان لزیارۃ الخضر ولحاجۃ اخریٰ بل کان متمحضا لاکتساب العلم منہ دفعا لما کاد ان یتوهم احدٌ نظرا الی عظمۃ موسیٰ وکمال علمہ بالنسبۃ الی علوم الخضر ان سفرہ ذالك لعلہ کان شوقا الی لقائہ لا لاکتساب العلم والله اعلم۔

باب قول النبی صلعم اللّٰهم علمہ الکتاب

قال الحافظ فی الفتح استعمل لفظ الحدیث ترجمۃ تمسکا بان ذالك لا یختص جوازہ بابن عباس والضمیر علیٰ هذا لغیر مذکور ویحتمل ان یکون لابن عباس نفسہ لتقدم ذکرہ فی الحدیث الذی قبلہ اشارۃ الی ان الذی وقع لابن عباس من غلبتہ للحر بن قیس انما کان بدعاء النبی صلی الله علیہ وسلم وبمثلہ قال العلامۃ العینی مع تغییر یسیر قلت لعل غرض المؤلف من هذہ الترجمۃ ان علم الکتاب من العلوم التی تحتاج الی زیادۃ الاعتناء بہ وقوۃ التوجہ الیہ مع اظهار فضل العلم وشرفہ۔ فان الحدیث کما یدل

على فضل ابن عباس يدل على فضل العلم وعظمته ايضا اى فضلٍ ولعله لهذا ذكر الحديث
فى الموضعين ههنا وفى المناقب فنبّه من وضع الترجمة على ان من ضروريات التعلم
الدعاء والالتجاء الى الله والحاجة اليه اشد منها الى سائر ما يحتاج اليه المتعلم من
فهم وذكاء وسعيٍ وجد واجتهاد وذالك لان هذا العلم فضل من الله وموهبة
عظيمة لمن اراد به خيرًا عظيما فليكن صادقا فى الطلب ملتجئًا الى جنابه بالدعاء و
التضرع ويبالغ فى تحصيل الدعوات من ارباب الخير والصلاح بكل ما يمكن من
خدمة وحسن تادب واتباع آثارهم والحضور فى مجالسهم فى كمال التواضع
ولين الجانب وبالجملة ان العلم لما كان من مواهبه جل مجده وقد تقدمت
الاشارة اليه قريبًا من باب من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين نبه المؤلف بهذه
الترجمة انه لا غناء للمتعلم عن الدعاء والالتجاء الى الله وان بلغ اقصى مراتب
الفهم والذكاء والذهن الثاقب والفطنة المتوقدة فليراع ذالك الامر ولا يغتر
بذكاءه ولا يعتمد على فهمه البتة هذا ما القى علينا حضرة الشيخ قدس سره حين
درس البخارى واختلفت الروايات فى سبب هذا الدعاء فعند المصنف من
كتاب الطهارة دخل النبى صلعم الخلاء فوضعت له وضوءا زاد مسلم فلما خرج
قال من وضع هذا فاخبر فقال اللهم فقهه فى الدين وكان ذالك فى بيت ميمونة
ليلا واخرج احمد عن ابن عباس فى قيامه خلف النبى صلعم فى صلوٰة الليل وفيه
مالك اجعلك حذائى فتخلفنى فقلت اوينبغى لاحد ان يصلى حذاءك وانت رسول
الله فدعا لى ان يزيد نى الله فهما وعلما ووقع فى رواية مسدد لفظ الحكمة بدل
الكتاب وفى الاخرىٰ بالجمع بينهما فاما ان يراد بالحكمة السنة او الفهم فى القرآن
او سرعة الجواب مع الاصابة ولا بدع فى تعلق الدعاء بالواقعتين كلتيهما هذا
والله اعلم

باب متی یصح سماع الصغیر ارید بالسماع مطلق التحمل قال الحافظ
مقصود الباب الاستدلال علی ان البلوغ لیس شرطا فی التحمل قال شیخ
مشائخنا الشاہ ولی اللہ الدہلوی قدس سرہ لا اختلاف فی ان اداء الحدیث
لا ینبغی الا من العاقل البالغ اما تحملہ فیجوز من الصبی بعد ان یناہز الاحتلام واذا
عقل فمیز بین الخیر والشر فاثبت المولف ذالک قلت ذکر فی الباب حدیثین و
ہما واقعتان جزئیتان یوخذ من مجموعہما ان سن صحۃ السماع والتحمل مطلق سن
التعقل افادہ السندی واعلم ان علماء الاصول والمحدثین بعد اتفاقہم علی
ان الاداء لا یصح الا من العاقل البالغ اختلفوا فی انہ ہل یشترط ذالک وقت التحمل
ایضا ام لا فذہب یحیی بن معین الی الاول وقال ان اقل سن التحمل خمس عشرۃ
سنۃ وذہب احمد والجماہیر من اہل العلم الی عدم اشتراط ذالک عند تحمل
الحدیث لاتفاق الصحابۃ وغیرہم علی قبول روایۃ ابن عباس وابن الزبیر والنعمان بن
بشیر وانس بلا استفسار عن الوقت الذی تحملوا فیہ سیما عبد اللہ بن الزبیر والنعمان
بن بشیر فان النبی صلعم توفی وسن کل منہما دون العشر ثم اختلفوا فی تحدید سن
التحمل والحق انہ لا تحدید فیہ وانما المدار فیہ علی فہم الخطاب ورد الجواب فمن
کان اہلا لذالک کان سماعہ صحیحا وان کان اقل من خمس ومن لم یکن کذالک لم
یصح سماعہ وان زاد علی ذالک فتحدید الخمس او التسع کما صدر عن المحدثین
لا یرجع الی اصل ہذا فالصبی الممیز اذا نقل شیئا عما قد کان شاہدہ فی صباہ او
سمعہ من احد بعد ما بلغ مبلغ الرجال فہو مقبول صحیح . قال الحافظ وما قالہ ابن
معین ان اراد بہ تحدید ابتداء الطلب بنفسہ فہو موجہ وان اراد بہ رد حدیث من سمعہ
اتفاقا او اعتنی بہ فسمع وہو صغیر فلا وقد نقل ابن عبد البر الاتفاق علی قبول ہذا وفیہ دلیل علی ان مراد
ابن معین الاول قلت وفیہ نظر لا یخفی قولہ فلم ینکر ذالک علی احد وفیہ الترجمان التحمل

لا يشترط فيه كمال العقل والاهلية التامة وانما يشترط ذالك عند الاداء فانهم بنوا على تلك الحكاية مسائل عديدة من جواز الصلوٰة فى الصحارى من غير سترة او جواز الصلوٰة فيها الى سترة غير الجدار وان سترة الامام سترة لمن خلفه وان الحمار لا يقطع الصلوٰة ولو كان اتانا وانه لا باس بالركوب على الحمار لكل احد وان حكاية تقرير النبي على فعل كحكاية قوله من غير تفرقة بينهما وان المار بين يدى المصلى لا يعد مارا الا اذا مر بين الامام والسترة فان قيل كيف يستدل بهذه الحكاية وانهم فى الصلوٰة وهى ما نعة عن الانكار فيها قلت فلم ينكر ذالك على احد بعموم يشمل عدم الانكار مطلقا لا فى الصلوٰة ولا بعدها ويعم الانكار بالاشارة وبالكلام كليهما وكذا يعم عدم الانكار النبى صلعم ولا غيره فهب ان الصلوٰة تمنع الكلام ولكن لا تمنع اشارة الكف عن المرهذا. ثم المراد بالصبى والصغير غير البالغ مبلغ الرجال وابن عباس لم يكن بالغا اذ ذاك اما محمود بن الربيع فكان صبيا لم يبلغ خمسا وهو يحكى عن حضوره عند النبى صلعم فى دارهم وانه شرب الماء من دلو من بير كان فى دارهم ومج على وجهه مجة وفيه مسائل من طهارة الريق والمداعبة مع الصبيان عند الامن من الفتنة واعطاء البركة والتبرك باثار الصالحين واباحة مجة الريق على الوجه وغير ذالك واقل ما دلت الحكاية عليه كون محمود صحابيا ۱۲

باب الخروج فى طلب العلم اراد به اثبات السفر لطلب العلم من اى طريق كان من البر والبحر وقد ورد فى شان السفر مطلقا السفر قطعة من العذاب يمنع احدكم طعامه وشرابه ونومه فاذا قضى احدكم نهمته فليتعجل الى اهله او كما قال عليه السلام وورد فى سفر البحر خصوصا ما اخرجه ابو داؤد من رواية ابن عمر مرفوعا لا يركب البحر الا حاج او معتمر او غاز فى سبيل الله بصيغة الحصر وما عند الترمذى

من روایۃ عمرو بن العاص ان تحت البحر نارا وامثال ذالك وما كانت تلك الرحلة معهودة فی عهد الصحابة والتابعین وكانوا یاخذون من علماء بلدانهم فكان ذالك مظنة عدم جواز السفر لطلب العلم ایضا فلذا اصل المؤلف رح للرحلة لاجل العلم اصلا قویا من فعل اعیان الصحابة فقد رحل جابر بن عبد الله الی عبد الله بن انیس وهو فی الشام مسیرة شهر لحدیث واحد وهو ما رواه البخاری فی كتاب الرد علی الجهمیة من قوله علیه السلام یحشر الله العباد فینادیهم بصوت یسمعه من بعد كما یسمعه من قرب الحدیث بطوله ورحل ابو ایوب الانصاری الی عقبة بن عامر الجهنی وكان رض فی مصر علی مسافة شهر ورحل عبید الله ابن عدی الی علی وهو بالعراق وقال الشعبی ان كان الرجل لیرحل فیما دونها الی المدینة. اما كون السفر قطعة من العذاب فلا یمنع السفر للعلم وقد اباح السفر للدنیا بقوله فاذا قضی احدكم نهمته فلیتعجل فكیف بالسفر للدین وهو اهم وطلب العلم فریضة علی كل مسلم بل هو من اعظم الفرائض اما ما روی عبد الله بن عمرو بن العاص فلا یدل الا علی وعورة سفر البحر لان الركوب فی البحر لا یجوز وحدیث ابن عمر رض ان ثبت فمحمول علی ما كان من غیر ضرورة فاما ما كان من ضرورة كطلب علم او تجارة او غیر ذالك فلا یدخل تحت النهی اصلا فافهمه ومطابقة الحدیث بالترجمة لا تخفی علی احد فان موسیٰ نبی الله سافر البر والبحر لاجل العلم حتیٰ لقی الخضر وكفی به قدوة،

باب فضل من علم و علّم یعنی فضل من علم ثم علّم لا فضل من علم و فضل من علم فالترجمة لفضل الامرین جمیعا لا لفضل كل واحد واحد فقد فرغ فی الابواب السابقة عن فضل تحصیل العلم والان شرع فی فضل التعلیم فذكر لفضله عدة ابواب ومطابقة الحدیث بالترجمة یظهر من قوله صلی الله علیه

وسلم فعلم وعلم فقد ذكره في سياق المدح في التمثيل قيل ان المثال لا يطابق
الممثل له فان المذكور في الممثل ثلاثة اقسام وفي الممثل له قسمان واجيب عنه
تارة بجعل الممثل له ايضا على ثلثة اقسام وذالك بتقدير كلمة من قبل لفظة
نفعه بقرينة عطفه على من فقه كما في قول حسان رضي الله عنه امن يهجو رسول الله منكم
ويمدحه وينصره سواء اى ومن يمدحه وحينئذ يكون من فقه بمعنى حامل الفقه
مقابل الاجادب من الارض ومن نفعه فعلم وعلّم مقابل النقية منها ومن
لم يرفع مقابل القيعان منها وانما حذف الموصول من المعطوف اشعارا
بانهما في حكم شئ واحد اى كونه ذا انتفاع كما جعل للنقية والاجادب حكما
واحدا وتارة بجعل القسمة ثنائية كما قال الطيبي وبسط في الكلام ثم قال و
الحاصل انه ذكر في الحديث الطرفان العالى في الاهتداء والعالى في الضلال فعبر
عمن قبل هدى الله والعلم بقوله فقه وعمن ابى قبولها بقوله لم يرفع بذالك راسا
لان ما بعدها وهو نفعه الى اخره في الاول ولم يقبل هدى الله الى اخره في
الثانى عطف تفسيرى لفقه ولقوله لم يرفع لان الفقيه هو الذى علم وعمل ثم علم
غيره وترك الوسط وهو قسمان احدهما الذى انتفع بالعلم في نفسه فحسب والثانى
الذى لم ينتفع هو بنفسه ولكن نفع الغير واحسن التوجيهات ما اختاره العلامة
السندهى حيث قال كمثل الغيث الكثير اصاب ارضا اي هى محل الانتفاع وهذا
القيد متروك ههنا اعتمادا على فهمه من التفصيل وبقرينة ذكر ضده في
مقابل هذا القسم وهو قوله واصاب منها طائفة اخرى لان قوله واصاب منها
معطوف على جملة واصاب ارضا وهذا ظاهر وعلى هذا فضمير منها في واجادب
لمطلق الارض المفهوم من الكلام لا للارض المذكورة اولا في قوله اصاب
ارضا فصار الحاصل انه قسم الارض بالنسبة الى المطر الى قسمين لا الى ثلثة كما

كما توهمه كثير من الفضلاء فظهر انطباق الممثل للمثل له واندفع ايراد ان المذكور ان المذكور في للمثل ثلثة اقسام وفي الممثل له قسمان كما لا يخفى الا انه قسم القسم الاول من الارض الذي هو محل الانتفاع ايضا الى قسمين قسم ينتفع بنتائج مائه النازل فيه وثمراته لا بعين ذالك الماء وقسم ينتفع بعين مائه تنبيها على ان الذي ينتفع بعلمه الواصل اليه قسمان من الناس قسم ينتفع بثمراته ونتائجه كاهل الاجتهاد والاستخراج والاستنباط وقسم ينتفع بعين علمه وذالك كاهل الحفظ والرواية والحاصل انه صلى الله عليه وسلم شبه ما اعطاه الله من انواع العلوم بالوحي الجلي والخفي بالماء النازل من السماء في التطهير وكمال التنظيف والنزول من العلو الى السفل ثم قسم الارض بالنظر الى ذالك الماء قسمين قسما هو محل الانتفاع وقسما لا انتفاع فيه وكذا قسم الناس بالنظر الى العلم قسمين على هذا الوجه الا انه قسم القسم من الارض الى قسمين واكتفى به في قسمة قسم الاول من الناس الى قسمين لوضوح الامر وعلى هذا فاصل المثل تام بلا تقدير الكلام والله اعلم قلت ولا يخفى حسن هذا الكلام الا انه قصر في بيان وجه التشبيه بين الماء وبين ما ارسل الله به بنبيه صلعم وكان ينبغي ان يقول ان الوجه الجامع بين الماء وبين العلم هو الاحياء فكما ان المطر النازل من السما يحيي البلد الميت ويزين الارض كذالك العلم المذكور يحيي القلب الميت ويزين الارواح اما النزول من العلو الى السفل والتنظيف فمن الامور الطردية الزائدة ليس لها كثير مدخل هذا اما وجه الترجمة فظاهر من تشبيه العالم المعلم بالارض المنبتة التي انتفعت بالماء اولا ثم نفعت غيرها بثمراتها ونتائجها الحاصلة بالماء وهي من اعلى اقسام الارض واجودها فكذا العالم المعلم خير وافضل من العالم الغير المعلم وفي كل خير،،

باب رفع العلم وظهور الجهل قال شیخ مشائخنا الشاہ ولی اللہ قدس ان رفع العلم وظهور الجهل مصيبة من المصائب واثبت بقول ربيعة لا ينبغى لاحد عنده شئ من العلم ان يضيع نفسه اى يترك رواية الحديث بالاعتزال عن الناس ونحو ذالك كون رفع العلم وظهور الجهل مصيبة لان قول ربيعة لا ينبغى يشعر بانه يورث ظهور الجهل وهو مذموم انتهى وقال الحافظ فى الفتح مقصود الباب الحث على تعلم العلم فانه لا يرفع الا بقبض العلماء كما سيأتى صريحا وما دام من يتعلم العلم موجود الا يحصل الرفع وقد تبين فى حديث الباب ان رفعه من علامات الساعة قلت ولا يلصق هذا بقول ربيعة و ما قال من ان مراد ربيعة ان من كان فيه فهم وقابلية للعلم لا ينبغى له ان يهمل نفسه فيترك الاشتغال لئلا يؤدى ذالك الى رفع العلم خروج عن الظاهر وتكلف مستغنى عنه بل الظاهر منه ما ابداه ثانيا بقوله او مراده الحث على نشر العلم فى اهله لئلا يموت العالم قبل ذالك فيؤدى الى رفع العلم ويدخل ما ذكره ثالثا من قوله او مراده ان يشهر العالم نفسه ويتصدى للاخذ عنه لئلا يضيع علمه وهذان المعنيان لا يلتصقان بما ذكره الحافظ من مقصود الباب قلت والاحسن ان يقال ان ذكر هذا الباب عقيب باب فضل من علم وعلم مريد ابه التحريض على التعليم ثم ما اورده فى الباب من الآثار يشعر بان قصده ههنا مع بيان فضل العلم الى ضرورة التعليم والتبليغ فلا ينبغى لمن رزقه الله علما ان يضيع نفسه بتضييع العلم بان يتعاطى اسبابا تفضى الى الضياع فيظهر الجهل ويرتفع العلم بفناء العلماء فان ذهاب العلم لا يكون الا بذهاب العلماء كما ورد فى واذا ذهب العلماء اتخذ الناس رؤسا جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وتلك من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويظهر الجهل و مهما امكن فالتوقى عنها لازم ولا سبيل

الى التحرز عنها وسد باب ظهور الجهل الا ان يسعى العالم فى تبليغ العلم ونشره مجِدًا فيه كل الجد وهذا هو مراد ربيعة الرائى بقوله لا ينبغى لاحد آه فالاضاعة هو كتمان العلم وعدم التبليغ هذا ما افاده حضرت الشيخ قدس سره قلت ومن لوازم قول ربيعة ان العالم اذا كان فى بلد لا يروج فيه علمه ولا يعظم امره ان يرتحل منه الى بلد يعظم فيه العلم والعلماء فيتمكن من نشر علومه كل التمكن فيتسلسل العلم ويحدث العلماء واحدا بعد واحدٍ كما انتقل الطحاوى الحافظ من قرية طحاوه الى مصر والعلامة العينى كان من قرية لين تاب فانتقل الى مصر وافاضا على العالمين بحور العلوم وتركا تلامذة جمة طارت صيتهم فى الاقطار قلت ومن اضاعة العلم ان يهين نفسه بترك الحق واختيار السماجة وهذه مداهنة تورث الذل وشان العالم ان يقول بالحق اينما كان ولا يبالى ولا يتحاشى من احد و اختاره بعض مشائخنا . ومن ذل العالم ان يأتى باب الامراء ويتقرب منهم بعلمه ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم وقال مولانا الشمس قوله ان يضيع نفسه اى بالامساك عن العلم وتعليم الامة،

يبعث

العمل

باب فضل العلم

قدم فى اول كتاب العلم ان الفضل فى هذا الباب بمعنى الزيادة اى الفاضل عن حاجة نفسه والذى تقدم كان بمعنى الفضيلة فلا تكرار قال العلامة السندهى تحت هذا الباب قوله فضل العلم اى ماذا يفعل به وحاصل ما يفيده الحديث انه اذا فضل من العلم فضلٌ عند الرجل يؤثر به بعض اصحابه فان قلت هل لفضل العلم تحقق فى هذا العالم حتى يستقيم ما ذكرت والا فتحققه فى عالم المثال والرويا لا يفيد قلت يمكن تحققه فى الكتب فان زادت الكتب عند رجل على قدر حاجته يؤثر به بعض اصحابه وكذا فى الانتفاع بالشيخ فاذا بلغ الرجل مبلغ الشيخ اوقضى حاجته منه يتركه حتى ينتفع به

غیرہ ولا یشغلہ عن انتفاع الغیر بہ مثلاً انتہی والاصوب ما افادہ حضرت الشیخ قدہ
فی وجہ الترجمۃ ومطابقۃ الحدیث بہا ان یقال ان المراد بالترجمۃ بیان حکم رجل
تعلم علماً زائداً عن حاجۃ نفسہ وصرف عمرہ فی تحصیلہ ہل یمدح فعلہ ذالک
ویعد سفرہ لذالک عبادۃ وہو داخل فی زمرۃ اہل الفضائل ام یدخل فیما لا
یعنیہ ولا یشملہ ما ورد من التاکیدات فی تعلم العلم وفضلہ وہذا کعلم مسائل
الزکوٰۃ والحج والجہاد للمفلس المریض المعذور الذی لا یرجی برؤہ ولا یتوقع غناہ
فی وقت ما وکذا علوم الزراعۃ والتجارۃ والرہن والاجارہ وغیر ذالک مما یتعلق
بالمعاملات لمن یعلم من حالہ انہ لا یجد الی ذالک سبیلاً لا حالاً ولا مآلاً والذی
ظہر من الحدیث ہو ان العلم مطلوب مطلقاً وانہ مفید علی کل حال غایتہ ان
ما لا حاجۃ لہ الیہ فلیعطہ غیرہ وہذا کما اعطی النبی صلعم فضلہ لعمرؓ فان العلم کما
ہو مطلوب للعمل کذالک مطلوب للتبلیغ والتعلیم ایضاً بل ہو من اہم مقاصد
العلم وبالجملۃ فالقصد من ہذا الباب ایضاً ضرورۃ التبلیغ والتعلیم وفضلہما
کما یظہر ذالک من الابواب السابقۃ واللاحقۃ بعدہا وتلخص مما ذکرنا ان العلم
کلما ازداد زاد فضلاً وشرفاً لصاحبہ فلا یقتنع المرأ منہ علی قدر حاجتہ بل یسعیٰ
فی طلب الزیادۃ ای قدر تحصل فان العلم بحر لا ساحل لہ افلا تری ان النبی صلعم
ما قنع علی قدر الحاجۃ من الشرب بل شرب حتی خرج من اظفارہ وامتلأ وجودہ
الشریف من العلم وآثارہ فجسمہ الشریف لیس الا العلم المحض والیقین
الخالص ولا یلزم من اعطاء فضلہ لعمر مغائرتہ لما اعطیہ النبی صلعم فان جمیع
ما کان فی القدح اعطیہ النبی صلعم اولاً فاخذہ کلہ ثم اعطی بعضہ لعمر ولم
ینقص ذالک من علمہ صلعم شیئاً کما تری فی الشمس والکواکب المستنیرۃ
منہا وکحدیث اجزاء الرحمۃ فان الجزء الاخیر من مائۃ اجزاء الرحمۃ لم ینقص

من رحمة الله شيئاً فتدبر ولا يلزم منه نقص علم ابى بكر بالنسبة الى علم عمر حيث رُاِى فى المنام انه يجر قميصه فانه صديق اكبر جعل الله صدره مرأة للعلوم النبوية وقد ورد ما صب الله شيئاً فى صدرى الا وصببته فى صدر ابى بكر ويدلك على ما قلناه قصة الحديبية وفى الحديث دلالة على ان اخذ العلم اخذ لفضلة النبى صلعم وكفى بذلك شرفا هذا ١٢

باب الفتيا وهو واقف على ظهر الدابة وغيرها قال شيخ مشايخنا مولانا الشاه ولى الله قدس سره فى تراجمه انه جائز ثابت الاصل وان كان الاحوط فى هذا الزمان جلوس المفتى للافتاء فى مكان مع الاطمنان والمشاورة مع الاصحاب ولم يثبت الوقوف على الدابة بحديث الباب لكنه اعتمد فى ذالك على ثبوت وقوفه عليه السلام على الدابة بمنى فى حجة الوداع بطريق اخرفاحفظ هذا التقرير فانه سينفعك فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب . قلت والاقرب ما افاده حضرة الشيخ قدس سره انه اراد بالترجمة دفع ما كان يتراأى انه لابد فى كل ما يتعلق بالعلم من قضاء وافتاء وتعلم وغيرذالك من التؤدة والوقار والسكون والطمانينة على مقتضى حسن الادب مع العلم حتى ان الامام مالكا وغيره من ائمة الدين كانوا يكرهون الاشتغال بالعلم وهم قيام وكان مالك لا يحدث بالحديث حتى يجلس على السرير بكمال الهيئة والوقار بعد الغسل ولبس احسن الثياب والتطيب باحسن ما يجد عنده من الطيب فكل حال تخالف الادب والوقار ترى انها منافية للافتاء والتعليم ولا ريب ان حال الركوب والسير وكذا القيام على الارض ابعد من الوقار المطلوب فى حال التعليم فنبه البخارى بالحديث ان الافتاء فى حال الركوب على الدابة وغيرها لا باس به لاسيما عند لحوق الضرورة ومس الحاجة اليه ثم لا يخفى ان التعليم بطريق الدرس غير

الافتاء وكذا القضاء فلا يلزم من جواز الافتاء فى حال الركوب جواز التعليم الكذائى والقضاء ايضا راكبا هذا ولعل الترجمة ناظرة الى قوله عليه السلام اياكم ان تتخذ وا ظهور دوابكم منابر ولان فيه نوع اعنات للدابة من غير ضرورة وما خلق الله تعالى هذه الدواب الا للزينة والركوب ولتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس وخلق بعضها للاكل وبعضها للحراثة ايضا فاستعمالها فى غير ما خلقت لها يكاد ان يكون ظلما الا ترى الى قول البقرة لراكبها انى لم اخلق للركوب انما خلقت للحراثة فنبه المؤلف بالترجمة ان الافتاء على الدابة وكذا الخطبة والتعليم عليها جائز ثابت عن النبى صلعم كان النبى صلعم على ناقته بمنى وكان يجيب سوال السائلين فى حال ركوبه وكان ذالك لاجل ان يسمع الناس كلامه وليروه من بعد ويروا افعاله فيقتدوه وهذه مصلحة شرعية عارضت مفسدة الاعنات فقدمت مع جواز اعنات الدابة فى الركوب وحمل الاثقال وانها خلقت لنا ولانتفاعنا بها والزينة ايضا نحو من الانتفاع كالاكل فى البعض ولا تنافى بين كونها للزينة وبين الركوب عليها وكذا فى كون بعضها للحراثة وبين الركوب عليها عند مس الحاجة ولحوق الضرورة وهذا ظاهر وشكوى البقرة لعلها من قبل انه كان لا يستعملها فى الحراثة ويركب عليها من غير ضرورة فلا يدل على حظر الركوب مطلقا بل على ما كان من غير ضرورة او داعية شرعية ومصلحة دينية وحديث اياكم ان تتخذوا الخ محمول على الاتخاذ عادة او كان لا يركبها الا ليتخذها منبرا او كان غير راكب من قبل فلما اراد الخطبة ركب عليها كما يفعله الخطباء فى جمعاتهم هذا والله اعلم ثم زيادة او وغيرها فى الترجمة لبيان التسوية فى الامرين فاذا جاز الافتاء فى حال ركوب الدابة ففى حال القيام على الارض او المنبر اولى ان يكون جائزا فان المؤثر فى الباب هو

القيام والوقوف على اى شئ كان وهو ضد للجلوس الذى هو مقتضى حال المفتى من الطمانينة والوقار اما خصوصية الركوب على الدابة فالاظهر انها ملغاة فى المقصد نعم لاشك انها دافعة للوهم الناشئ عن قوله صلعم اياكم ان تتخذ واظهور دوابكم منابر فالتخصيص فى الترجمة اتباع لقضية الحديث لا لانه مناط للحكم والبخارى كثيرا ما يفعل ذالك والله اعلم.

باب من اجاب الفتيا باشارة اليد والراس: اى هو جائز وان كان الاحوط فى هذا الزمان خلاف ذالك قال شيخ مشائخنا فى تراجمه واعلم ان الاشارة لا شك انها ليست كالتصريح فى اداء المقصود وافهام المرام ولا يخلو عن نوع خفاء وقد يؤدى الى الغلط وقد يشتبه على المخاطب ما ذا اراد المشير بالاشارة وقد تكون الاشارات متقاربة لاشياء متباينة قلما يتفطن لها الناظر فيحتار فى امره وقد ينزلها صاحب الغرض على هواه على خلاف غرض المشير بالاشارة وبالجملة ان الاشارة غير وافية للمقصد ولا هى خالية عن احتمال الغلط فصارت مظنة عدم جواز الافتاء بالاشارة هذا ثم هذا ينافى لما كان دابه عليه السلام فى التعليمات كان يبالغ فى تصريح المقصد ويوكده ويكرره مرة بعد اخرى حتى تفهم عنه بل قد كان يبالغ فى التكرار الى حد تمنى اصحابه ان يسكت شفقة عليه صلى الله عليه وسلم فاراد المصنف جواز الاشارة فيما اذا كانت مفهمة لا تفضى الى الغلط فللتصريح مقام لا تحتمل الاشارة وكذا للاشارة مقام لا يحسن فيه التصريح ولكل مقام مقال وقد قيل ہر سخن نکتہ وہر نکتہ مقامے دارد. اما وجه الترجمة من الحديث فقال الحافظ الاشارة باليد مستفادة من الحديثين المذكورين فى الباب اولا وهما مرفوعان وبالراس مستفادة من حديث اسماء فقط وهو من فعل عائشة رض فيكون موقوفا لكن له حكم المرفوع لانها كانت تصلى

خلف النبی صلعم وکان فی الصلوٰۃ من خلفہ فیدخل فی التقریر اھ قولہ فحرفہا یعنی اشار

بالید محرفا کانہ یضرب عنق احد قولہ فاشارت الی السماء فاذا الناس قیام فقالت

سبحان اللہ فقلت اٰیۃ فاشارت براسہا ای نعم ھٰہنا تقدیم وتاخیر فی الروایۃ فعند

المؤلف رح من کتاب الوضوء ذکر فاذا الناس قیام بعد قولہ اتیت عائشۃ رض ولابدع فی

قول عائشۃ سبحان اللہ وھی تصلی وکذا فی الاشارۃ اللّٰھم ان تکون قالتہا

علی وجہ الجواب فانہا مفسدۃ للصلوٰۃ عندنا ولا دلیل علیہ انہا تکلمت سبحان

اللہ جوابا ولعلہا تکلمت بہا تنبیہا لاختہا اسماء واعلاما لہا بانہا فی الصلوٰۃ

لا تستطیع ان تتکلم واما قول اسماء اٰیۃ فاستیناف سوال اجابت عنہا عائشۃ

بالاشارۃ لا بالکلام ۱۲

باب تحریض النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفد عبد القیس علی ان یحفظوا الایمان والعلم ویخبروا بہ من وراءھم.

ظاہر الترجمۃ انہا لتاکید

التبلیغ والتعلیم وھما یتوقفان علی الحفظ فاکد للحفظ ایضا وعلم من الحدیث

انہ ینبغی للعالم المعلم ان یحض المتعلم علی حفظ العلم وتبلیغہ ولا یالو فیہ ابدا

افادہ حضرۃ الشیخ قدس قالت مطابقۃ الاثر والحدیث المرفوع بالترجمۃ مما لا یخفی

علی احد وفی الحدیث دلالۃ علی ان الایمان باللہ وحدہ احد الامور الاربعۃ المامور

بہا ھٰہنا فمن زعم ان ذکر الایمان فی حدیث عبد القیس توطیۃ والاربعۃ التی

اُمروا بہا وراء الایمان فقد غفل عن ھذا الحدیث غفلۃ واما قولہ قال شعبۃ

ربما قال النقیر وربما قال المقیر فقال الحافظ لیس المراد انہ کان یتردد فی ھاتین

اللفظتین لیثبت احدھما دون الاخری لانہ یلزم من ذکر المقیر التکرار لسبق

ذکر المزفت لانہ بمعناہ بل المراد انہ کان جازما بذکر الثلاثۃ الاول شاکا فی

التلفظ بالثالث فکان تارۃ یقول المزفت وتارۃ یقول المقیر ھذا توجیہہ فلا

يلتفت الى ماعداه انتهى والدليل عليه انه جزم بالنقير فى الباب السابق ولم يتردد الا فى المزفت والنقير فقط عينى

باب الرحلة فى المسئلة النازلة

الرحلة بكسر الراء هو الارتحال من رحل يرحل اذا مضى فى السفر والرُحلة بالضم فجودة الشى وقد يطلق على من يرتحل اليه هكذا رواية الاكثرين وزاد فى رواية كريمة وتعليم اهله والصواب حذفها لانها تاتى فى باب اخر فا نقلت قد تقدم باب الخروج للعلم وهذا الباب ايضا فى معناه فيكون تكرارا قلت هذا خروج لتحصيل علم خاص فى نازلة نزلت على الرجل لا يدرى ما حكمه والذى تقدم كان لتحصيل العلم مطلقا فلا يكون تكرارا قلت اراد المؤلف بالترجمة انه اذا ابتلى احد بمسئلة لا يدرى حكمه فعليه ان يسافر لاجلها حتى يتعلم حكم المسئلة ولا يسعه ان يجلس فى بلده فارغا عن الطلب فهذا الباب ايضا موضوع لضرورة التعلم والتعليم وتاكيد امرهما افاد ذالك حضرة الشيخ ذكر فى الباب حديث عقبة بن عامر وقد كان تزوج ابنة لابى اهاب فاخبرت امرأة انها ارضعتهما فهذه نازلة نزلت على المتزاوجين فلذالك سافر عقبة الى المدينة ليعلم حكم تلك النازلة فانطبق الحديث على الترجمة سواءًا هذا ١٢

باب التناوب فى العلم

واعلم ان تحصيل العلم الضرورى بقدر الضرورة واجب على كل مسلم ومسلمة ولكن قد لا يجد المرء فرصة الشهود فى المجالس العلم والعلماء حتى يأخذ الضرورى من العلم وذالك لاشغال تمنعها عن الحضور فى اوقات الدرس والتعليم فهل يترك الطلب ام ماذا يفعل وهو عاجز لا يجد سبيلا الى اكتساب العلم الضرورى بنفسه فاخرج البخارى لامثال ذالك سبيلا يسهل امر الطلب من غير حرمان ولا ارتكاب حرج فى الاشغال وهو طريق التناوب فى العلم وهو صريح فى الحديث من قول عمر كنا نتناوب النزول

علیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینزل یوما وانزل یوما فاذا نزلت جئتہ بخبر ذالک الیوم
من الوحی وغیرہ واذا نزل فعل مثل ذالک ولیس ھٰذا فی روایۃ ابن وھب التی علقھا
المؤلف ھٰھنا وانما وقع ذالک فی روایۃ شعیب وحدہ عن الزھری نص علیٰ ذالک
الذھلی والدارقطنی والحاکم وغیرھم وانما ذکر ھٰھنا روایۃ یونس لیوضح ان الحدیث
کلہ لیس من افراد شعیب افادہ الحافظؒ فالحاصل ان من لایجد فرصۃ لطلب العلم
لاشتغال بنفسہ فعلیہ ان یتعلم بطریق التناوب بان یتفق اثنان علیٰ طریق الطلب
بالتوزیع وتقسیم الاشغال فیما بینھما فیحضر ھٰذا یوما عند العالم فیتعلم العلم و
یحفظہ والاٰخر مشتغل بشغل نفسہ وشغل رفیقہ فاذا فرغ عن التعلیم جاء
فعلّم رفیقہ ثم فی الیوم الثانی فعل رفیقہ مثل ذالک وعلیٰ ھذا الطریق تم الامران
من غیر حرج وکلفۃ وبالجملۃ ان من لا یتمکن بنفسہ من حضورہ فی مجالس العلم
وقیامہ عند العالم فلیحضر فیھا بنائبہ حتیٰ لایحرم عن العلم الضروری ۱۲ ھٰذا

باب الغضب فی الموعظۃ والتعلیم اذا رائ ما یکرہ

مقصد الترجمۃ علیٰ ما افادہ حضرۃ الشیخؒ ان ما ورد فی الاحادیث الکثیرۃ من النھی عن
التشدد والعنف والاخذ بالیسر والرفق فی اخلاق الناس سیما عند الموعظۃ
والتعلیم حتیٰ قال فی اعرابی بال فی ناحیۃ المسجد وتناولہ الناس انما بعثتم
میسرین ولم تبعثوا معسرین وامرنا بترحیب طلبۃ العلم واکرامھم وقال لابی
موسیٰ ومعاذ ابن جبل "یسرا ولا تعسرا بشرا ولا تنفرا" الیس ذالک علیٰ الطلاق حتیٰ
لایجوز خلافہ فی حال من الاحوال بل قد یستحسن الشدۃ والغضب ایضا علی
المتعلمین کما اذا رائ منھم منکرا مثلا الا تریٰ انہ لما شکیٰ حزم ابن کعب امامہ
معاذا بقولہ انی لااکاد ادرک الصلوٰۃ مما یطول بنا فلان غضب النبی صلی اللہ
علیہ وسلم غضبا شدیدا ما رائ قط فی موعظۃ اشد غضبا من یومئذ فقال

یا ایها الناس انکم منفرون فمن صلی بالناس فلیخفف آہ وکذلک لما سئل عن لقطۃ الابل غضب حتیٰ احمرت وجنتاہ وقال مالک ولها معها حذاءها وسقاءها کان السوال ما وقع موقعہ وکان السائل لم یلتفت الی وجہ اخذ اللقطۃ والتقاطها مع ان فی التقاطها عهدۃ علی الملتقط فالغضب لعلہ کان علی عدم القائہ بالاً الی ما ارشدهم فی ذالک من قبل ولو توجہ الی مقصد الالتقاط ما سأل عن التقاط الابل قط لظهور امرہ واللہ اعلم وکذالک لما تعنتوا فی السوال وتکلفوا فیما لاحاجۃ لهم فیہ کالسوال عن الساعۃ غضب علیهم وقال سلونی ما شئتم تغضبا منہ لا اجازۃ فی السوال فکان یزداد غضبا کلما ازدادوا سوالاً حتیٰ رآہ عمرؓ وفطن من النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما کان وکان احق بذالک منهم فبرک علی رکبتیہ وقال رضینا باللہ ربا وبالاسلام دینا وبمحمد صلی اللہ علیہ وسلم نبیا فما زال یکررہ حتی سکن غضب النبی صلعم "هذا" ثم قصر المؤلف الغضب علی الموعظۃ والتعلیم دون الحکم لان الحاکم مامور ان لا یقضی وهو غضبان والفرق ان الواعظ من شانہ ان یکون فی صورۃ غضبان لان مقامہ تکلف الانزعاج لانہ فی صورۃ المنذر وکذا المعلم اذا انکر علی من یتعلم منہ سوء فهم ونحوہ کالتعنت فی السوال وقلۃ المبالاۃ الی بیان المعلم وتقریرہ او قلۃ حضورہ فی الدرس وغیر ذالک لانہ قد یکون ادعی للقبول منہ ولیس ذالک لازما فی حق کل احد بل یختلف باختلاف احوال المتعلمین واما الحاکم فهو بخلاف ذالک "من الفتح"۔

باب من برک علی رکبتیہ عند الامام او المحدث فقد اختار ما هو اقرب الی التواضع واحسن فی الادب وادخل فی استجلاب نظر الشیخ المحدث وعطفتہ الیہ وان جاز للمتعلم ان یختار من هیئات الجلوس ما هو ایسر لہ وارفق بحالہ بعد ان یکون متأدبا للشیخ سواء کان اماما او محدثا الا تری ان عمرؓ اختار

البروك بعد ما رأى النبي صلعم مغضبا وقال رضينا بالله ربا آه فجمع بين البروك وبين
هذا القول فدل على انه لم يكن باركا من قبل ودل على ان هيئة البروك موثرة
فى تسكين الغضب واستجلاب الرحمة فكان هذا اولى الهيأت للجالس المتعلم
مما سواه هذا ويمكن ان يكون مراده من وضع الترجمة دفع ما يتراأى من ان
البروك عند الامام والمحدث يحكى هيئة المتشهد فى الصلوة فكان من العبادات
فكيف يجوز ذالك للامام والمحدث فاثبت جوازه بل استحسانه بفعل عمر و تقرير
النبي صلعم والله اعلم.

باب من اعاد الحديث ثلاثا ليفهم عنه فقال الا وقول الزور قال

ابن المنير نبه البخارى بهذه الترجمة على الرد على من كره اعادة الحديث و
انكر على الطالب الاستعادة وعده من البلادة قال والحق ان هذا يختلف
باختلاف القرائح فلا عيب على المستفيد الذى لا يحفظ من مرة اذا استعاد
ولا عذر للمفيد اذا لم يعد بل الاعادة عليه اكد من الابتداء لان الشروع
ملزم وقال ابن التين فيه ان الثلاث غايته ما يقع به الاعتذار والبيان انتهى
فتح قلت والحق ما يستفاد من كلام حضرة الشيخ قدس ان المؤلف نبه بالترجمة
على انه ينبغى للمعلم ان يكرر فى البيان فى مواضع مهمة ومواقع مشكلة او
حيثه دعت الحاجة الى الاعادة والتكرار حتى ياخذ عنه كل اخذ وحتى يستقر
ذالك فى افهامهم كل الاستقرار فان المجالس قلما يخلو عن الاوساط والادانى
فلو اقتصر على مرة واحدة ربما ضاع الكلام وخلت المجالس العلمية عن الفائدة
المطلوبة منها وكذالك كان النبي صلعم يعلم الناس ويعيد الكلام مرة بعد
اخرى حتى يفهم عنه كل شاهد ويحفظه كل فالتكرار ادخل فى التفهيم كما انه
اعون على الحفظ. ثم فى الحديث كان اذا تكلم بكلمة قال الحافظ اي بجملة مفيدة

اعادها ثلاثا حتی تفہم وللترمذی والحاکم حتی تعقل عنہ قال العلامۃ السندھی الظاہر انہ محمول علی المواضع المحتاجۃ الی الاعادۃ لا علی العادۃ والا لما کان لذکر عدد الثلاث فی بعض المواضع کثیر فائدۃ مع انہم یذکرون فی الامور المہمۃ انہ قالہا ثلاثا کما تقدم فی الکتاب فی ھذا الباب فان قلت عنوان ھذا الکلام یفید الاعتیاد قلت لو سلم یمکن ان یقال کان عادتہ الاعادۃ فی کل کلمۃ مہمۃ لا فی کل کلمۃ والا فقد ثبت عنہ الاشارۃ ایضا فی مواضع علی ان تنکیر کلمۃ للتعظیم واللہ اعلم اما تکرار السلام فالاقرب فیہ الحمل علی الاستیذان فان التثلیث فیہ معلوم انتہی وقال مولانا الشاہ ولی اللہ فی تراجمہ ظاہر کلمۃ اذا للعموم لکن المراد ھٰہنا فی بعض الاوقات والمعنی فیہ ان القوم اذا کانوا کثیرین فاذا دخل علیہم سلم علیہم ثلاثا ای الی الجوانب الثلاث ووجہ الشراح بتوجیہات اُخر انتہی قال العلامۃ العینی والوجہ فیہ ان یقال ان معناہ کان علیہ السلام اذا اتی علی قوم سلم علیہم تسلیمۃ الاستیذان واذا دخل سلم تسلیمۃ التحیۃ ثم اذا قام من المجلس سلم تسلیمۃ الوداع وھذہ التسلیمات کلھا مسنونۃ وکان النبی صلعم یواظب علیہا ۱۲

باب تعلیم الرجل امتہ واھلہ قصد بالباب عموم التعلیم لکل احد حتی یعلم الرجل اھلہ وامتہ وان ھذا من وظائف القوامیۃ ومطابقۃ الحدیث بالترجمۃ اما فی الامۃ فبالنص واما فی الاھل فبالقیاس اذ الاعتناء بالحرائر اکد من الاعتناء بالاماء فی التعلیم وغیرہ او یقال ان الامۃ فی الحدیث صارت اھلا للرجل بعد العتق والتزوج وھذا اضعف والاول اجود واحسن

باب عظۃ الامام النساء وتعلیمھن: نبہ بھذہ الترجمۃ علی ان ما سبق من الندب الی تعلیم الاھل لیس مختصا باھلھن بل ذالک مندوب

للامام الاعظم ومن ينوب عنہ واستفيد الوعظ بالتصريح من قولہ فی الحديث فوعظهن وكانت الموعظة بقولہ انی رأيتكن اكثر اهل النار لانكن تكثرن اللعن وتكفرن العشير واستفيد التعليم من قولہ وامرهن بالصدقة كانہ اعلمهن ان فی الصدقة تكفير الخطايا هن قال الحافظ فی الفتح قلت اراد المؤلف بالترجمة تعميم التعليم والموعظة للنساء وان علی الامام ان يسوّی لهن تعليما يلائم باحوالهن ويعلمهن بجميع مالابد للنساء من التعليمات وليس للامام ان يقتصر علی تعليم الرجال فقط ويجعل امر النساء الی الاهل والازواج انظر خطب النبی صلعم يوم العيد وكانت النساء يشهدن المصلی ودعوة الخير فلما فرغ عن خطبتہ نزل وذهب الی مجمع النساء فوعظهن وذكّرهن وعلّمهن هذا هو الاصل فی الباب۔ ثم فی ذكر الامام فی الترجمة اشارة الی انہ ليس كل احد من الرجال يصلح ان يجعل معلما للنساء ولا كل احد من الاهل والازواج يقدر علی تعليمهن والامام اعلم بمصالح رعيتہ واعلم بمالا بد للنساء من التعليم واعلم بمن يصلح لتعليمهن وكيف يعلّمهن ثم هو مسئول عن رعيتہ يوم القيامة فعليہ الانتظام والانصرام وعليہ ان يهيّئ للنساء تعليما يناسبهن ويؤدبهن كما عليہ ان ينظر فی مصالح الرجال ويسوی لهم تعليما يؤدبهم بہ ثم فی الحديث اشارة الی افراز تعليم النساء عن تعليم الرجال وان يباعدهن عن حضور الرجال فان كان المجلس جامعا للرجال والنساء فليكنّ فی اُحزيات المجلس منفردات متنكبات عن الرجال فی الاغشية والحجب والبراقع ولا يحضرهن الرجال عند التعليم الا من اعتمدہ الامام او نائبہ ثم لا يكلمهن الامام ايضا الا من وراء حجاب وبالجملة فهذا امر اخر وراء ما فی الباب السابق من تعليم الرجل اهلہ وامتہ فاعلم ذالك ۱۲

باب الحرص على الحديث - وهو فى عرف الشرع مخصوص بخبر الشارع وما يتحدث عنه من قول اوفعل اوتقرير كانه لوحظ فيه مقابلته للقرآن فانه قديم اراد المؤلف رح بالترجمة فضل الحرص على الحديث خاصة والاحاديث التى مرت فى الابواب السابقة انما كانت لمطلق العلم ومنه يظهر وجه مناسبة هذا الباب بالابواب السابقة اما ماقال العلامة العينى فى وجه المناسبة ان المذكور فى الباب الاول هو التعليم الخاص وكذالك المذكور فى هذا الباب هو التعليم الخاص لان النبى عليه السلام اجاب اباهريرة فيما سأله بالخطاب اليه خاصة و الجواب عن سوال من لايعلم جوابه تعليم من المجيب انتهى فمما يقضى منه العجب فافهم والترجمة فى قوله لقد ظننت يا اباهريرة ان لايسئلنى عن هذا الحديث اول منك لما رايت من حرصك على الحديث فانه سيق الكلام لمدح الحرص على الحديث خاصة ولفظ اول فى الحديث اما بالرفع على انه صفة لاحد واما بالنصب على انه حال وقوله "اسعد الناس بشفاعتى من قال لا اله الا الله خالصا من قلبه" اراد به الكلمة التامة بجزئيها فكانه جعل لا اله الا الله شعار المجموعها وهذا كما تقول قرأت الٓمٓ ذالك الكتاب تريد به قراءة السورة بتمامها قال العلامة السندهى تحت قوله خالصا من قلبه اما ان يحمل الاخلاص فوق الاخلاص المعتبر فى مطلق الايمان او تعتبر الاسعدية بالنسبة الى الشفاعة العامة الشاملة للكفرة الا انه يلزم منه ان الكافر سعيد بشفاعته والقول "بان الكافر سعيد" بعيد الا ان يقال مالزم منه هذا القول الا ضمنا وهو غير بعيد انما البعيد ان يقال ان الكافر سعيد بشفاعته صريحا او يجرد اسعد عن معنى التفضيل ويعتبر لمعنى اصل الفعل لكن استعمال اسعد بالاضافة التى هى من مقتضيات معنى التفضيل يبعد

القول بالتجريد فافهم قلت وهذا كقولهم إن الناقص والأشج اعدلا بني مروان يعني عادلا بني مروان وقال شيخ مشايخنا الشاه ولی الله الدهلوي التفضيل ههنا اما بمعنى الصفة او هذا الجواب من قبيل اسلوب الحكيم كذا قال شيخنا قدس سره انتهى قلت لعله اراد بقوله اسعد الناس ان الاسعدية يظهر في حق من كان دخل النار بعمله وهو مومن خالص غير منافق ثم اخرج من النار بشفاعة النبي صلعم وادخل الجنة فهو اسعد حيث انه ما نال الجنة بعمله وانما نالها بالشفاعة لاجل الايمان وبقي في النار من تاخر عن الايمان فلم ينله الشفاعة فحينئذ يرى المومن بالكلمة نفسه انه اسعد واسعد ولولا الكلمة لكان في النار مخلدا اما كون الجواب على اسلوب الحكيم فقد ذكرناه مفصلا في تحرير اخر على كتاب العلم ١٢

باب كيف يقبض العلم هل يقبض بقبض العلماء وذهاب حملة

العلم عن العالم ام بنزع العلوم عن صدورهم مع بقاءهم في الدنيا افاد الحديث انه لا يقبض انتزاعا ولكن يقبض بقبض العلماء وكان تحديث النبي صلعم بذالك في حجة الوداع كما رواه احمد والطبراني من حديث ابي امامة قال لما كان في حجة الوداع قال النبي صلعم خذوا العلم قبل ان يقبض او يرفع فقال اعرابي كيف يرفع فقال الا ان ذهاب العلم ذهاب حملته ثلاث مرات فعلمنا منه بداهة ان منشأ ذهاب العلم عن العالم انما هو عدم تبليغه وترك اشاعته والا فكيف ذالك لو تسلسل التعليم وتكون اشاعة العلم مستمرة وبالجملة غرض المؤلف بل منشأ الحديث هو التاكيد في اشاعة العلم وتعميمه لكل احد من الناس وقد وضح ذالك من قول عمر بن عبد العزيز رض وجاء قوله هذا شرحا للترجمة السابقة و مكملا لها وافاد قول عمر هذا انه يجب على العلماء ان يسووا المجالس لعامة العلمية

يُجلّس فيها العلماء فيدرسون الناس عامتهم ويعلمونهم بما لا يسع للعامة ان يغفلوا عنه وليكن ذالك بوسعة الصدر والتسهيل على المتعلمين بما يرغبهم الى اخذ العلوم من غير تقييد فى الاخذ ولا تخصيص فى الاخذ حتى يُعلّم من لا يعلم اما التعليم بالتخصيصات والتقييدات كما هو داب اكثر العلماء اليوم فهو ايضاً يؤدى الى هلاك العلم فالحذر الحذر افاده حضرة الشيخ العلامة شيخ الهندؒ فى تراجمه ويستفاد من قول عمر بن عبد العزيز فاكتبوا ابتداء تدوين الحديث النبوى وما الذى حملهم على ذالك وكانوا قبل ذالك يعتمدون على الحفظ فلما خاف عمر بن عبد العزيز وكان على راس المائة الاولى من ذهاب العلم بذهاب العلماء وموتهم رأى ان فى تدوينه ضبطاً للعلم وابقاء الاصل وقد روى ابونعيم فى تاريخ اصبهان هذه القصة بلفظ كتب عمر بن عبد العزيز الى الافاق انظروا احاديث رسول الله صلعم فاجمعوه قال الحافظ قلت وفى قوله انظروا تنبيه على اخذ التثبت فى جمع الحديث واستعمال الاحتياط فى الاخذ عن الرواة واشار عليهم باخذ المرفوعات الصحيحة فقط دون آثار الصحابة و آراء العلماء اخذاً بالحذر حتى لا يختلط المرفوع بغيره ولا قول الرسول بقول غيره وليس فيه دلالة على ان اقوال الصحابة والتابعين لا يجوز الاخذ بها ولا الاعتماد عليها حاشى جنابه عن التقول بامثال ذالك وانما اراد تدوين المرفوعات فقط فانها الاصل فى الباب والحجة على الكافة وفيه سد لباب الفتنة وقطع لطمع اهل الاهواء ودفع لمكيدة الشيطان بالتلبيس بين اقوال صاحب الشرع واقوال غيرهم هذا فليحفظ.

باب هل يجعل للنساء يوماً على حدة فى العلم اراد به ان من لا يتمكن من الحضور فى المجالس العامة العلمية كالنساء مثلاً حيث انهن يمنعن عن الشهود

فی مجالس الرجال لغلبة الحیاء علیهن فعلی الامام او نوابہ من اهل العلم ان یراعی احوالهن مثلا و یجعل لهن یوما مخصوصا للتعلیم لا یشارکهن فیہ احد من الرجال فیعطی لهن حظهن من التعلیمات ما هو احری فی حقهن وبالجملة انہ لما کان من الاهم الواجب ان یعم التعلیم فعلی الامام ومن ینوب منابہ ان یبلّغ الی کل احد حظہ منہ من غیر تخصیص بین الرجال والنساء والعامة والخاصة وکذا بین الجاهل وغیرہ وفی ابراز الترجمة فی صورة السوال عنایتہ الی مسئلة تعلیم النساء وشدة اهتمام لها ما لیس فی غیر ذالک حیث ان النبی صلعم عیّن للنساء یوما للتعلیم ولم یامرهن بالحضور فی المجالس العامة وذالک ان للنساء احوال یختص بهن فاذا ذکرت تلک فی المجالس العامة وفیها رجال ونساء یستحیین عن ذکرها بحضور الرجال وینقبضن منها اشد الانقباض فلا یقدرن علی التلقف والتعلم من المعلم ولا یسئلن حیاء فی ما یعتری لهن من الاحوال المخصوصة فیرجعن غیر ناجحات فی المقصد فاعلم ذالک وقد ذکرنا فی الاصل امور امفیدة ترکناها ههنا روما للاختصار ۱۲

باب من سمع شیئا فراجع حتی یعرفہ الظاهر ان مقصد الباب اظهار فضل من راجع شیخہ لیفهم الکلام ویعرف ما هو المرام او اراد ان لیس فی مراجعة الطلبة علی المعلم اساءة ادب فی حق المعلم ولا هو من باب التحقیر علی المتعلم فلا ینبغی للعالم التضجر والملالة عن المراجعة والسوال وکذا لا یناسب للمتعلم ان یستحیی فلا یراجع شیخہ فیما لا یعرفہ فیقوم عن المجلس فی تململ فلا یکون التعلیم مفیدا ولا التعلم فی المتعلم نجیحا واللہ اعلم افادہ حضرة الشیخ قدّ فی تراجمہ ودلالة الحدیث علی الترجمة واضحة قولہ فی الحدیث انما ذالک العرض قال شیخ مشایخنا الشاہ ولی اللہ قدّ اعلم ان النبی صلعم اشار الی

ان الحساب على نوعين احدهما اللغوی وهو الذی وصف فی القرآن بکونه یسیرا و
ثانیهما العرفی وهو المناقشة والمراد فی کلامه صلی الله علیه وسلم هو هذا
قلت فیه دلیل علی ان حساب العرض ایضا نوع من الحساب وهو عرض
تقصیرات العبد علیه ثم العفو بعده اما حساب المناقشة فلا یخلو عن العذاب
الا قلیلا علی مقتضی الرحمة من الله جل مجده والمناقشة فی الحساب هی
الاستقصاء فی المحاسبة من قطمیر ونقیر واصلها الاستقصاء فی الکشف
عن الشیء وصورة المناقشة ان یقال عند عرض جنایات المرء علیه لم
فعلت هذا هکذا ولعل الحق لا یتجاوز عما قاله الشیخ وقال العلامة
السندهی انما ذالك العرض ای الحساب الیسیر لیس من باب الحساب
وانما هو من باب العرض ای عرض افعال العبد علیه مع التبشیر بالغفران و
الحساب لا یکون الا بنوع مناقشة ومن حوسب کذالك یعذب وعلی هذا
فلیس حاصل الجواب بیان التجوز فی قوله من حوسب عذب بان المراد
بالحساب فی هذا الکلام المناقشة فی الحساب حتی یرد ان قوله انما ذالك
العرض لا یحتاج الیه فی تمام الجواب بل حاصل الجواب حمل الحساب الیسیر
علی العرض وان مطلق الحساب لا یخلو عن نوع مناقشة والمناقشة فی حال
الحساب تفضی الی الهلاك فصح قوله من حوسب عذب ولا یکون منافیا للآیة
والله تعالی اعلم وقلت هذا صریح فی ان العرض لیس من باب الحساب اصلا و
ان حمل الحساب علی العرض فیه تجوز ولا ادری ما وجه کلام هذا المحقق و
الذی حمله علی ذالك ان قوله انما ذالك العرض لا یحتاج الیه فی تمام الجواب
فسخیف جدا وکیف لا وفی ذکره ههنا تتمیم للمقصود من دفع التعارض
بین الآیة وبین قوله علیه السلام من حوسب عذب فانه اذا لم یذکر العرض

الذی ہو نوع القسم الثانی من الحساب کیف تطمئن نفس السائلۃ الصدیقۃ رضی
ولو قیل ان التنصیص بالمناقشۃ یدل علی ان الیسر فی غیرہا قلت ہذا ہو
الحامل لذکر العرض لیکون افہم للمراد من ان الحساب الیسیر ہو الذی
یقال لہ العرض ایضا وہذا افید بحسب المقام مع ان فیہ تسلیم ما کان عنہ
الفرار من جعل الحساب علی نوعین حساب مناقشۃ وحساب عرض واللہ
اعلم ثم قولہ کانت لا تسمع بصیغۃ المضارع تدل علی الاعتیاد والاستمرار و
ہو المطلوب ہہنا افادہ العلامۃ السندھی۔

باب لیبلغ العلم الشاہد الغائب ہذا الباب صریح فی وجوب
التبلیغ وتعمیمہ لکل احد فمن شہد مجلس العلم فسمع شیئا من امر الدین و
وعاہ فعلیہ ان یبلغہ الی من لم یشہدہ وتلک فریضۃ مستقلۃ علی العلماء لا یتوقف
علی سوال سائل ولا ینتظر لہا وقت الحاجۃ ثم ہذا الضمان بقدر العلم قلیلا
کان او کثیرا لیس علیہ الا ذلک افادہ حضرۃ الشیخ قدس سرہ فی تراجمہ و
الترجمۃ ماخوذۃ من لفظ الحدیث ولیبلغ الشاہد الغائب اما شرح الحدیث
وبیان لطائفہ فلیس من مقصد الکتاب فلیطلبہ من مظانہ فی الشروح وقد
بینا نبذۃ منہ فی الاصل۔ اما وجہ المناسبۃ بین البابین فقال البدر
العینی ان المذکور فی الباب السابق مراجعۃ المتعلم او السامع لضبط ما یسمعہ
من العالم وفیہ معنی التبلیغ من المراجع الیہ الی المراجع فکان المراجع کان
کالغائب عند سماعہ حتی لم یفہم ما سمعہ وراجع فیہ وہذا الباب ایضا فیہ
تبلیغ الشاہد الغائب فتناسبا من ہذہ الجہۃ قلت الباب الاول کان
لمراجعۃ السامع علی معلمہ وہذا الباب لمراجعۃ السامع (وہو الشاہد الحاضر
فی المجلس) بما سمعہ عند غیرہ ولا یخفی ان فی المراجعۃ معنی التکرار وکانت

المراجعة الاولى للتفهم وهذه للتفهيم وتلك المراجعة كانت لتفهيم نفسه وفى المراجعة التبليغية تكميل تلك التفهيم فى حق نفسه وتعديته الى الغير اما تعديته الى الغير فظاهر واما ما يعود اليه من تكميل المعرفة والتفهم فهو من قوله فرب مبلغ اوعى له من سامع واذا كان كذالك فلعل المبلغ بالفتح يستخرج من الحديث مسائل مالم يستخرجها السامع بنفسه وذالك لجودة فهمه وقوة فكره وسيلان ذهنه مالم يكن للسامع مثلها فصار نفع الاستخراج عائد الى السامع ولعله يوفق للعمل بتلك المستخرجات فتتكامل بها نفسه هذا والله اعلم۔

باب اثم من كذب على النبى صلى الله عليه وسلم

الكذب هو الاخبار عن الامر على خلاف ما هو عليه عمدا او سهوا خلافا للمعتزلة فى اشتراطهم العمدية ولما سبق فى الابواب المارة من ضرورة التبليغ والتعليم ثم الترغيب فى التعميم والتكثير حتى لا يبقى احد جاهلا عما عليه من امر الدين وكان فيه خطر الكذب ولو من غير قصد وارادة نبه المؤلف بوضع الترجمة ان من اهم الامور فى التبليغ والتعليم ان يستعمل فيه غاية الاحتياط ولا يخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم الا ما تحقق عنده من قول الرسول او فعله او تقريره على ما فعل عنده ولا يدخل فيه بالمجازفة والتخمين مخافة الكذب على النبى صلعم فيكون وبالا فى حق المخبر اى وبال هذا ومرجع الباب الى شدة الاهتمام فى امر التعليم والتبليغ من كمال التثبت فيه والتجنب عن الخرص والخمن ولما كان كل احد مامورا بتبليغ ما قدر علمه وحواه من امر الدين ولا علم الا بالمراجعة والتساءل عن العلماء حتى يعرف وجه الكلام واذا عرف فلم يكرره عند احد خيف عليه ضياع ذالك العلم بالنسيان مع ما فى التكرار من عموم النفع وتكثير ثمراته فلابد عليه من التبليغ والتعليم حتى يحفظ العلم ويعم وتتوفر فائدته وتتكثر ثمراته وفى ذالك

صیانة لابواب القضاء والافتاء وسد على الجهال ابواب الضلال والاغواء فالواجب
على العلماء امران التعليم والتبليغ والاخذ بالاحتياط والحذر بالغاية واستدل
عليه باحاديث رتبها ترتيبا حسنا فبدأ بحديث علىؓ لا تكذبوا علىّ فانه من
كذب علىّ فليلج النار لان فيه النهى عن الكذب صريحا والوعيد للكاذب وهو
المقصود بالباب ثم ثنى بحديث الزبيرؓ الدال على توقى الصحابة وتحرزهم من
الكذب عليه" وثلث بحديث انسؓ الدال على ان امتناعهم انما كان من الاكثار
المفضى الى الخطأ لا عن اصل التحديث لانهم مامورون بالتبليغ وربّع بحديث
سلمة ابن الاكوع وفيه ذكر القول فقط لانه اكثر ولان القول اتم حجة واقوى
تمسكا بخلاف الفعل فقد يكون مختصا بالفاعل فلا يكون حجة مطلقة فى
الشرع وختم بحديث ابى هريرة وفيه "من كذب علىّ متعمدا فليتبوأ مقعده
من النار" وهو يعم الكذب بنوعيه من القول والفعل كما ان الثلاثة الاول
تعمها وتحرم الكذب على النبى صلعم مطلقا فكما لا يجوز ان يقول قال رسول
الله صلعم كذا فيما لم يقله صلعم كذالك لا يجوز ان يقول فعل الرسول صلعم كذا
فيما لم يفعله وهما سيان فى التحريم من غير فرق بينهما ولعل توسيط حديث
سلمة ابن الاكوع بين تلك الاحاديث الدالة على التعميم لدفع تخصيص
الوعيد بالقول فقط مع ما حديث ابى هريرة اشارة الى استواء تحريم الكذب
عليه صلعم فى اليقظة والمنام هذا ثم لا فرق فى هذا الباب بين الكذب له والكذب
عليه كما تفوه به الجهلة فوضعوا احاديث فى الترغيب والترهيب واعتلوا
بانا لم نكذب على النبى صلى الله عليه وسلم وانما كذبنا له لنصرة دينه وتائيد
شريعته والممنوع ذالك لا هذا وهذا جهل باللغة العربية وخطاب الشرع
ومصادمة بالاصول وما دروا ان [illegible] صلى الله عليه وسلم ما لم يقل يقتضى

الکذب علی اللہ تعالیٰ لانہ اثبات حکم من الاحکام الشرعیۃ سواء کان فی الایجاب او الندب او الحرام والمکروہ وما تمسکوا بہ من زیادۃ لفظۃ فی بعض طرق حدیث ابن مسعود من قولہ من کذب علی لیضل بہ الناس اخرجہ البزار فلا یجدی شیئاً ولا یغنی بمراممھم اما اولا فلانھم اختلفوا فی وصلہ وارسالہ ورجح الدارقطنی والحاکم ارسالہ واما ثانیا فنقول ان اللام فیھا کاللام فی قولہ تعالیٰ فمن اظلم ممن افتری علی اللہ کذبا لیضل الناس فھل یجترئ احدٌ ان یقول ان الکذب علی اللہ لا لیضل الناس جائز مباح لاباس بہ وھل بین التعبیرین فرق فیجوز الکذب للرسول ولا یجوز الکذب للہ حاش للہ فلیست اللام للعلۃ بل للصیرورۃ یعنی ان مآل امرہ الی الاضلال واما ثالثا فنقول انہ قد یفرد بعض افراد العموم بالذکر عن العموم افادۃ للتاکید وعلی ھذا فلا مفھوم لہ وھذا کقولہ تعالیٰ لا تاکلوا الربا اضعافا مضاعفہ وقولہ جل مجدہ ولا تقتلوا اولادکم من املاق فان قتل الاولاد ومضاعفۃ الربوا والاضلال فی ھذہ الآیات انما ھو لتاکید الامر فیھا لا لاختصاص بھا وھذا مختار الطحاوی رح ۱۲ قولہ فی حدیث الزبیر اما انی لم افارقہ یرید بہ طول صحبتہ بالنبی صلعم المقتضی لکثرۃ العلم بالروایۃ المقتضی لکثرۃ التحدیث عنہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یرد بہ حقیقۃ الکلام فقد ھاجر الزبیر الی الحبشۃ ولم یکن معہ فی حال ھجرتہ الی المدینۃ ولکن سمعتہ یعنی ان الاکثار فی البیان لا یخلوا عن خطر فقد ینجر الی الخطأ فی الکلام من غیر تعمد فاخشیٰ ان اعزوا الی النبی صلعم مالم یقلہ صلعم وانا لا ادری فادخل فی الوعید فان الوعید لا یختص بالتعمد والخطأ لا یسلم عنہ البشر ثم الخطأ وان کان مرفوعا عن العبد ولکن اذا کان ناشیا عن فعل اختیاری کما اذا اکثر فی الروایۃ من یعلم من نفسہ انہ لا یامن من الغلط والخطأ فاکثر اخطأ فقد افرط علی نفسہ و

ترک سبیل الاحتیاط واما المکثرون من الصحابۃ کابی ہریرۃ وابن مسعود وانس وامثالھم فلعلھم راعوا قید التعمد المذکور فی حدیث ابی ہریرۃؓ وانسؓ وکانوا واثقین علی حفظھم او سئلوا کثیرا فلم یکن لھم بد عن التحدیث مخافۃ ان یکونوا من الملجمین بلجام النار یوم القیامۃ وان یتوجہ الیھم لعنۃ اللہ والملائکۃ و الناس اجمعین وبالجملۃ ان من ترک الاکثار فقد تورع واحتاط لنفسہ ومن اکثر فقد ادّی واجب التبلیغ وامتثل امر الشارع مع استعمال الاحتیاط فی البیان فکل فعال کلھم جمیل وانما لکل امرئ مانوی. قولہ فی حدیث انس انہ لیمنعنی ان احدثکم حدیثا کثیرا اہ قال الحافظ خشی انس مما خشی منہ الزبیر ولھذا صرح بلفظ الاکثار لانہ یظنہ ومن حام حول الحمی لایامن وقوعہ فیہ فکان التقلیل منھم للاحتراز ومع ذالک فانسؓ من المکثرین لانہ تاخرت وفاتہ فاحتیج الیہ کما قدمناہ ولہ یمکنہ الکتمان ویجمع بانہ لوحدث بجمیع ماعندہ لکان اضعاف ماحدث بہ ووقع فی روایۃ عتاب بمھملۃ ومثناۃ فوقانیہ مولی ھرمز سمعت انسا یقول لولا انی اخشی ان اخطئ لحدثتک باشیاء قالھا رسول اللہ صلعم الحدیث اخرجہ احمد باسناد فاشار الی انہ لایحدث الا ما تحققہ ویترک مایشک فیہ وحملہ بعضھم علی انہ کان یحافظ علی الروایۃ باللفظ فاشار الی ذلک بقولہ لولا ان اخطئ وفیہ نظر والمعروف عن انس جواز الروایۃ بالمعنی کما اخرجہ الخطیب عنہ صریحا وقد وجد فی روایۃ ذالک کالحدیث فی البسملۃ وفی قصۃ تکثیر الماء عند الوضوء وفی قصۃ تکثیر الطعام ۱۲ قلت وکانت الروایۃ بالمعنی فاشیۃ فی عھد اعیان الصحابۃ حتی ان عمر رضی اللہ یضرب بالدرۃ لمن کان یدعی ان ھذہ الروایۃ من لفظ النبی صلعم وکانت الاعیان منھم اذا رووا روایۃ اعقبوھا بالفاظ تدل علی اقصی الاحتیاط منھم فی نقل الحدیث فیقولون قال ذالک

اونحوه او مثلہ اوقریبًا منہ فمن احتج بروایۃ انس والزبیر وغیرھما علی منع الروایۃ بالمعنی
فقد ابعد نعم اذا ادعی احد ان ھذا من لفظ النبی صلعم ولم یکن ذالک کذالک فیکون
کاذبا فی اعتزاء اللفظ الی النبی صلعم لا فی اصل الروایۃ عنہ بحسب المعنی اذا کان
الراوی قد حفظ المعنی علی وجھہ ثم اداہ معزیا الی النبی صلعم مراعیا المعناہ ومن
ھذا القبیل قول ابن عباس فی مواضع ان ھذا من السنۃ اوھو سنۃ ابی القاسم صلعم
وکان الفقھاء رحمھم اللہ یاخذون مغزی الاحادیث والمعنی المسوق لہ الکلام و
یستدلون بہ علی معنی الاستدلال بالحدیث والناظر الباحث اذا تصفح اسفار
الاحادیث واکتشف عن احوالھا یجدھا اما بالفاظھا المرویۃ عند الفقھاء او بمعانیھا
المثبتۃ فی اللحاظ ومن ھھنا تری المجتھدین لھم جد علی قبول ارائھم ولا یتحولون عنہ
الا بدلیل مثلہ فانھم یرون اراءھم من النص لانھم اختاروھا من معنی النص ولیس ھذا
من باب الاعتماد علی الرائی المحض والمصنف یری کلا من الدلالۃ والاشارۃ والاقتضاء
من النص ویستدل بھا فی مواضع من کتابہ ھذا فلیحفظ ۱۲

باب کتابۃ العلم قال الحافظ فی الفتح طریقۃ البخاری فی الاحکام التی یقع فیھا
الاختلاف ان لا یجزم فیھا بشئ بل یوردھا علی الاحتمال وھذہ الترجمۃ من ذالک لان السلف
اختلفوا فی ذالک عملا وترکا وان کان الامر استقر والاجماع انعقد علی جواز کتابۃ العلم بل علی
استحبابہ بل لا یبعد وجوبہ علی من خشی النسیان ممن یتعین علیہ تبلیغ العلم قلت کرہ
جماعۃ من الصحابۃ والتابعین کتابۃ الحدیث واستحبوا ان یوخذ عنھم حفظا کما اخذوا
حفظا لکن لما قصرت الھمم وخشی الائمۃ ضیاع العلم دونوہ واول من دون الحدیث
ابن شھاب الزھری علی راس المائتۃ بامر عمر بن عبد العزیز ثم کثر التدوین ثم التصنیف
وحصل بذالک خیر کثیر فللہ الحمد وافاد حضرۃ الشیخ العلامۃ شیخ الھند قدس سرہ لما
کانت الکتابۃ من اقوی الذرائع لحفظ العلم وبقائہ وانفع فی باب التبلیغ واسھل طریق

الاشاعة اراد المؤلف ان يبين استحسانها واثبت من ارشاد النبی صلعم کتابة الامور العلمية
للحفظ والبقاء بل فيه اشارة الی ترغيب العلماء للكتابة قلت ذكر فی الباب احاديث سينقلها
منها ان النبی صلی الله عليه وسلم اذن فی كتابة الحديث عنه وهو يعارض حديث ابی سعيد
الخدری ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال لا تكتبوا عنی شيئا غير القرآن رواه مسلم
والجمع بينهما ان النهی خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره والاذن فی غير
ذالك او ان النهی خاص بكتابة غير القرآن مع القرآن فی شیء واحد والاذن فی تفريقهما
او النهی متقدم والاذن ناسخ له عند الامن من الالتباس وهو اقربها مع انه لا ينافيها وقيل
النهی خاص بمن خشی منه الاتكال علی الكتابة دون الحفظ والاذن لمن امن منه ذالك
ومنهم من اعل حديث ابی سعيد وقال الصواب وقفه علی ابی سعيد قاله البخاری وغيره.
فتح قلت روی البيهقی فی المدخل عن عروة ابن الزبير ان عمر بن الخطاب اراد ان يكتب
السنن فاستشار فی ذالك اصحاب رسول الله صلعم فاشاروا عليه ان يكتبها فطفق عمر
يستخير الله فيها شهرا ثم اصبح يوما وقد عزم الله له فقال انی كنت اردت ان اكتب السنن
وانی ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتابا فاكبوا عليها وتركوا كتاب الله وانی والله لا البس
كتاب الله بشیء ابدا ـ قلت اراد عمرؓ ان يكتب السنن فدل علی جواز كتابتها ثم لما استشار
اصحاب النبی صلعم فی ذالك فكلهم اشاروا بموافقة رأی عمرؓ فكان ذالك اجماعا منهم علی
جواز كتابة السنن ثم بعد ذالك استخار الله جل مجده هل جمع السنن فی كتاب احسن و
ارفق للامة او تركها مفرقة منتشرة علی ما كانت هی عليها فی عهد النبی صلعم وعهد
ابی بكر غير مجتمعة فی الصحف فاجتمع رای عمرؓ علی ان يترك السنن مرسلة غير مضبوطة
فی صحيفة وفيه خير عظيم لطالب الحديث مع ان فی عدم الضبط سعة علی الامة ورحمة فی حق
العامل وامن من خشية التباس السنن بالقرآن ولو بعد حين فرجح عمرؓ المفسدة علی
المصلحة لا يقال ما بال عمر ترجح المفسدة علی المصلحة وقد اذن النبی صلعم عبدالله بن عمرو

بن العاص بكتابة الاحاديث وجمعها فجمعها عبد الله فى صحيفة وسماها الصادقة وكانت
معه فى الشام وكذالك كان انس يكتب الاحاديث ويعرضها على النبى صلعم فلو كان فى
جمع الاحاديث مفسدة تقتضى ترك الجمع ما اذن النبى صلعم عبد الله ولا انسا ولا غيرهما
واللبس اذ ذاك كان اقوى منه فى زمن عمرؓ فانه كان زمان نزول القرآن وكانوا كلما
نزل شئ من القرآن كتبوه على ما تيسر عندهم من الالواح واللخاف ولحاء الشجر وعظام
الكتف فلم تكن تلك الكتابة مجتمعة فى صحيفة بخلافه فى عهد عمرؓ فانه كان مجموعا محفوظا
مامونا ان يدخل فيه غيره لان عمر اراد جمع السنن على طريق جمع القرآن بان يستخرجها
من صدور الرجال ويرفعها عن الصحائف المكتوبة عند الاصحاب فيجمع ذالك كلها
فى كتاب واحد ثم يبعث نقولها الى الآفاق ويحمل الناس على اختيارها والعمل بما فيها
وهذا هو الذى قال فيه عمر انى والله لا البس كتاب الله بشئ ابدا ولا يشك فيه عاقل
انه لو كان ذالك من جهة الخلافة لاورث خلطا ولبسا بالقرآن على العوام لا سيما للاعاجم
الذين لا يقدرون على التمييز بين عربية القرآن والاحاديث والذى اذن فيه النبى صلعم
ليس بتلك المثابة فانهم طلبوا الاذن بالكتابة فاذن لهم النبى صلعم وما كان ذالك بدأ
منه ليحمل على الندب فاذا الامر بو ذالك على الاباحة ثم هو متعلق بجمع مسموعات شخص
واحد وليس فيه عهدة على الخلافة ولا على النبوة اصلا ولو فعل ذالك عمر لكان امرا مضبوطا
من جهة الخلافة وكان العهدة عليها وكان كل احد مامورا بالعمل بها وترك ما سواها
من الاحاديث وقد يمكن ان يكون عند الافذاذ احاديث سمعوها من النبى صلعم او
اخذوها من المعتمدين مالم يبلغ عمرؓ منها شئ ليضعها فى مجموعة الاحاديث فتلك
الاحاديث خارجة عن المجموع والعمل بها واجب بنص الحديث فكيف يسوغ للخلافة
ان يحمل الناس كلهم على العمل بتلك المجموعة وترك ما سواها من احاديث السنن و
الاحكام وعلم الخلافة غير محيط بخلاف القرآن فهو المجموع المحفوظ الذى لا يأتيه الباطل

من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد انزله الله بعلمه وجمعه فی صدر نبیه وضمن له
قراءته لنفسه وقراءته على الناس وتبيين ما فی القرآن عندهم فهو المضمون على الله لا
يحتمل التغير اصلا فكل القرآن بين الدفتين وليس وراء الدفتين شئ من القرآن
اما الاحاديث فليست هی من املاء النبی علیه السلام ولا هی مضمونة على الله فتكون
محفوظة مصئونة عن التغير وانما جعل حفظها على الناس فرقها عليهم ورغبهم فی
الحفظ وبشرهم على حفظها بالنضارة والغفران والزم عليهم التعليم والتبليغ وانذرهم
بان ضياع العلم من امارات الساعة واوعد على كتمان العلم باشد ما يكون من الوعيد
من اللعنة والالجام وبالجملة ان كتاب عمرو بن العاص فی السنن وكراسة انس من
مالك فی الاحكام وكتاب زيد بن ثابت فی الفرائض ليس الا لحفظ بعض مسموعاتهم
من النبی صلعم وهذا امر مندوب وفيه نفع ظاهر فان العالم قد يشتبه عليه حفظه
فيرجع الى مكتوبه واما ما اراد عمر من ذلك فهو من باب تحميل الناس بالعمل بما فی
كتابه وترك ما سواه وهذا لا يليق بغير القرآن فان ما عدا القرآن لا يأمن عليه الغلط ولا
هو محفوظ من النسيان وليس ذلك بمستطاع ان لا يكون من سنن النبی شئ الا و
قد جمعت فی كتاب واحد هذا وان كان ممكنا فی نظر العقل لكنه محال عادة ثم لما رأى
عمر بن عبد العزيز الخليفة العدل انه لو لم يكتب الاحاديث عن الناس لضاع اكثر
الدين ولتدخل فيه اهل الاهواء فترجح عنده نفع تلك الكتابة على ضررها كما ترجح
عند عمر رض ضرر الكتابة على نفعها فكتب الى عماله ان يجمعوا احاديث النبی صلعم متمحضات
عن الآثار والاقوال وقد مر ذكره قريبا فتذكره قوله قال قلت لعلی هل عندكم ای
مكتوب اخذتموه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما اوحى اليه ويدل على ذلك رواية
المصنف فی الجهاد هل عندكم شئ من الوحی الا ما فی كتاب الله وله فی الديات هل
عندكم شئ مما ليس فی القرآن وانما سأله ابو جحيفة لان جماعة من الشيعة كانوا يزعمون

ان تجمع السنن كلها فی كتاب واحد فيتعذر الاستنباط منه مع حفاظه(؟)

ان عند اهل البیت لا سیما علیا اشیاء من الوحی خصہم النبی صلعم بہا لم یطلع غیرہم علیہا
قولہ الا کتاب اللہ ھو بالرفع وقال ابن المنیر فیہ دلیل علی انہ کان عندہ اشیاء مکتوبۃ
من الفقہ المستنبط من کتاب اللہ وھی المراد بقولہ او فہما اعطیہ رجل لانہ ذکرہ بالرفع
فلو کان الاستثناء من غیر الجنس لکان منصوبا کذا قال والظاہر ان الاستثناء
منقطع وقد رواہ المصنف فی الدیات بلفظ ما عندنا الا ما فی القرآن الا فہما یعطی
رجل فی الکتاب فالاستثناء الاول مفرغ والثانی منقطع معناہ لکن ان اعطی اللہ
رجلا فہما فی کتابہ فھو یقدر علی الاستنباط فتحصل عندہ الزیادۃ بذلک الاعتبار
وقد روی احمد باسناد حسن من طریق طارق ابن شہاب قال شہدت علیا علی
المنبر وھو یقول واللہ ما عندنا کتاب نقرأہ علیکم الا کتاب اللہ وھذہ الصحیفۃ وھو یؤید
ما قلناہ انہ لم یرد بالفہم شیئا مکتوبا قالہ الحافظ والظاہر من کلام السندھی انہ یرجح
الاتصال وقررہ بوجہین احدہما ما اختارہ ابن المنیر علی حذف المضاف ای اثر فہم و
ثانیہما بالتصرف فی معنی السوال مع حذف المضاف قبل لفظ الفہم یعنی ھل عندکم علم
مخصوص بکم مکتوب او لا خصکم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ کما یقول الشیعۃ قال لا ای
لیس عندنا علم مطلقا مکتوبا او غیرہ الا کتاب اللہ تعالیٰ او فہم ای علم ھو اثر فہم واجتہاد
او ما فی ھذہ الصحیفۃ فالاستثناء متصل من مطلق العلم وکل ما ذکرہ من کتاب اللہ وغیرہ علم
بعضہ مکتوب وبعضہ لا قلت وکانت الصحیفۃ جامعۃ لاشیاء من العلم کتبہا علی منہا
فرائض الصدقات وفی زکوٰۃ الابل منہا قطعۃ توافق ما ذھب الیہ ابو حنیفۃ الامام قولہ
فانہ کان یکتب ولا اکتب ومع ذالک فالموجود المروی عن عبد اللہ بن عمرو اقل من
الموجود المروی عن ابی ہریرۃ باضعاف مضاعفۃ قال البخاری روی عن ابی ہریرۃ نحو
من ثمانمائۃ رجل وکان اکثر الصحابۃ حدیثا روی لہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
خمسۃ آلاف وثلاث مأتہ حدیث ووجد لعبد اللہ ابن عمرو سبع مأتہ حدیث ولا یلزم

من كتابة عبد الله ووعى ابى هريرة صدرا ان يكون ما عند عبد الله اكثر مما عند ابى هريرة
وان كان ابو هريرة زعم ذالك ولكنه بنى زعمه هذا على ان عبد الله بن عمرو كان يكتب وقد
علمت حاله مما تقدم ولو سلمنا فالوجه فى كثرة النقل عن ابى هريرة وقلته عن عبد الله بن عمرو
ما قيل لان عبد الله كان بالعبادة اكثر اشتغالا من اشتغاله بالتعليم فقلت الرواية عنه وقيل
ان سبب ذالك ان عبد الله كان اكثر مقامه بعد فتوح الامصار بمصر او بالطائف ولم تكن الرحلة
لازم اليهما ممن يطلب العلم كالرحلة الى المدينة بخلاف ابى هريرة فانه استوطن المدينة وهى مقصد
المسلمين من كل جهة وتصدى للتعليم والافتاء الى ان مات وعبد الله اشتغل بالعبادة
كثيرا كما سبق وقيل فى تقليل الرواية عن عبد الله ان عبد الله كان ظفر فى الشام بحمل
جمل من كتب اهل الكتاب كان ينظر فيها ويحدث منها فتجنب الاخذ عنه لذالك كثير من ائمة
التابعين وقيل السبب فى كثرة الرواية عن ابى هريرة دعاء النبى صلى الله عليه وسلم له
بعدم النسيان وهذا لا يستلزم الاكثار الا اذا ضم معه ان عبد الله بن عمرو نسى اكثر ما
كان سمعه من النبى صلعم وهذا مع الكتابة ابعد الآن يقال بنسيان المحفوظ وضياع
المكتوب والله اعلم . فتح مع زيادة عليه واذ قد فرغنا عن ذلك حان لنا ان نشرح قوله
ابى هريرة الا ما كان من عبد الله بن عمرو فانه كان يكتب ولا اكتب هذا الاستثناء يجوز
ان يكون منقطعا على تقدير لكن الذى كان من عبد الله بن عمرو يعنى الكتابة لم تكن
منى والخبر محذوف بقرينة ما فى الكلام ويجوز ان يكون متصلا نظرا الى المعنى اذ حديثا
وقع تميزا والتميز كالمحكوم عليه فكانه قال ما احد حديثه اكثر من حديثى الا احاديث
حصلت من عبد الله بن عمرو قال الكرمانى وفى بعض الروايات ما كان احد اكثر حديثا
منى الا عبد الله بن عمرو فانه كان يكتب ولا اكتب قلت فعلى هذه الرواية يراد بالموصول
فى قوله الا ما كان احدا او رجل وتكون كان تامة ويكون من عبد الله بيانا اى الا احدا
او الا رجلا تحقق هو عبد الله فالاستثناء متصل (السندهى) قال الحافظ ويستفاد منه

ومن حدیث علی المتقدم ومن قصة ابی شاہ ان النبی صلعم اذن فی کتابة الحدیث عنه ثم ذکر
ما یعارض ذلک من حدیث ابی سعید الخدری وبین طریق الجمع بینهما ما قد کتبناه عنه
فی اول هذا الباب والله اعلم بالصواب قال الحافظ فی الفتح فی ترتیب احادیث الباب قدم
حدیث علی علی انه کتب عن النبی صلی الله علیه وسلم بطرقه احتمال ان یکون انما کتب ذلک
بعد النبی صلعم ولم یبلغه النهی و ثنی بحدیث ابی هریرة وفیه الامر بالکتابة وهو بعد النهی
فیکون ناسخا وثلث بحدیث عبد الله بن عمرو وقد بینت ان فی طرقه اذن النبی صلی الله علیه
وسلم له فی ذلک فهو اقوی فی الاستدلال للجواز من الامر ان یکتبوا لابی شاہ لاحتمال اختصاص
ذلک بمن یکون امیا او اعمی وختم بحدیث ابن عباس الدال علی انه صلی الله علیه وسلم هم
ان یکتب لامته کتابا یحصل معه الامن من الاختلاف وهو لا یهم الا بحق۔

باب العلم والعظة باللیل قال الحافظ ای تعلیم العلم باللیل والعظة تقدم
انها الوعظ واراد المصنف التنبیه علی ان النهی عن الحدیث بعد العشاء مخصوص بما لا یکون
فی الخیر وافاد العلامة العینی ان فی بعض النسخ والیقظة وهذا انسب للترجمة وفی بعض
النسخ هذا الباب متأخر عن الباب الذی یلیه وجه المناسبة بین البابین من حیث
ان المذکور فی الباب الاول کتابة العلم الدالة علی الضبط والاجتهاد وهذا الباب فیه تعلیم
العلم والموعظة باللیل الدال کل منهما علی قوة الاجتهاد وشدة التحصیل انتهی۔ وقال بعد
اخراج حدیث ام سلمة الباب له ترجمتان وهما العلم والعظة او الیقظة باللیل فمطابقة
الحدیث للترجمة الاولی فی قوله ماذا انزل اللیلة من الفتن وماذا فتح من الخزائن وقوله
فرب کاسیة فی الدنیا عاریة فی الآخرة ومطابقته للترجمة الثانیة فی قوله ایقظوا صواحب الحجر
والحق ما افاده حضرة الشیخ فی تراجمه انه اراد دفع توهم ناش من قوله علیه السلام لابن
عباس لا تمل الناس هذا القرآن الخ ومن حدیث یسروا ولا تعسروا ومن عمله علیه السلام فی
التعلیم والموعظة کما قال ابن مسعود یتخولنا بالموعظة فی الایام کراهة السآمة علینا

ان المطلوب فی هذا الباب ان یراعی احوال الطالبین فی حال نشاطهم وفراغهم عن سائر
الاشغال واللیل جعله الله للنوم والراحة وامر التعلیم فیه یری انه یضاده فمن هذه الجهة یظن کراهیة
التعلیم والتذکیر باللیل فعقد لذلک باب العلم والعظة باللیل واخرج فیه روایة هی نص فی الباب
تبین جواز التعلیم والتذکیر باللیل بل فوق ذالک من لزوم ایقاظ النائمین للتذکیر عند
لحقوق الضرورة حیث امرهم بایقاظ صواحب الحجر والاصل فی الامر للزوم والله اعلم .

باب السمر فی العلم والسمر هو الحدیث باللیل قلیلا کان اوکثیرا وقد یطلق علی
الفعل ایضا یقال ان ابلنا تسمر ای ترعی لیلا واصله لون القمر لانهم کانوا یتحدثون الیه
نبه بالباب علی ان السمر المنهی انما هو فیما لا یکون من الخیر واما السمر بالخیر فلیس بمنهی بل هو
مرغوب فیه کما ان للمقصود بالباب المتقدم کان کذالک وقال الحافظ معناه الحدیث باللیل
قبل النوم وبهذا یظهر الفرق بین هذه الترجمة والتی قبلها قلت ولعل قید قبل النوم ههنا انما
هو لبیان الفرق بین مقصد البابین اخذا من الروایات المخرجة تحتهما لانه داخل فی
مفهوم السمر او مراعاة لما کانوا علیه فی الجاهلیة یسمرون فی اللیالی المقمرة وینامون بعد
ذهاب القمر ولعل التعبیر بعنوان السمر ههنا بعد ما تقدم من باب العلم والعظة باللیل والسمر
ایضا لا یکون الا التحدث باللیل اشارة الی ان من کان سامرا لا محالة فلیسمر بالعلم والخیر ولا
یکون سمره علی داب اهل الجاهلیة ویدخل فی السمر بالعلم ما عند ابی داود من روایة عبد الله بن
عمرو کان النبی صلعم یحدثنا عن بنی اسرائیل حتی یصبح لا یقوم الا الی عظیم صلوة اخرج المؤلف
تحت الباب حدیثین ولا اخفاء فی مطابقة الاول منهما بالباب اما الحدیث الثانی وهو
حدیث ابن عباسؓ فقال ابن المنیر ومن تبعه یحتمل ان یرید ان اصل السمر یثبت بهذه
الکلمة وهی قوله نام الغُلَیِّم ویحتمل ان یرید ارتقاب ابن عباس لاحوال النبی صلعم ولا فرق بین
التعلیم بالقول والتعلیم من الفعل فقد سمر ابن عباس لیلته فی طلب العلم زاد الکرمانی او ما
یفهم من جعله ایاه علی یمینه کانه قال له قف عن یمینی فقال وقفت قال الحافظ وکل ما ذکره

معترض لان من تكلم بكلمة واحدة لا يسمى سامرا وصنيع ابن عباس يسمى سهرا لا سمرا اذ السمر لا يكون الا عن تحدث قاله الاسمٰعيلي وبعدها الاخير لان ما يقع بعد الانتباه من النوم لا يسمى سمرا ثم قال والاولى من هذا كله ان مناسبة الترجمة مستفادة من لفظ آخر في هذا الحديث بعينه من طريق اخرى وهذا يصنعه المؤلف كثيرا يريد به تنبيه الناظر في كتابه على الاعتناء بتتبع طرق الحديث والنظر في مواقع الفاظ الرواة لان تفسير الحديث بالحديث اولى من الخوض فيه بالظن وانما اراد البخاري ههنا ما وقع في بعض طرق هذا الحديث مما يدل صريحا على حقيقة السمر بعد العشاء وهو ما اخرجه في التفسير وغيره من طريق كريب عن ابن عباس قال بت في بيت ميمونة فتحدث رسول الله صلعم مع اهله ساعة ثم رقد الحديث فصحت الترجمة بحمد الله تعالى من غير حاجة الى تعسف ولا رجم بالظن ونازع العلامة العيني الحافظ فيما قال وما وجه وهذا العبد لا يرى للنزاع محلا والحق مع الحافظ كما لا يخفى على من تتبع عادات البخاري في تراجمه ومن الظاهر ان النهي عن الحديث بعد العشاء وكذا السمر بعد العشاء ان لا يقول كلمة بعدها اصلا وينام على فور الفراغ من الصلوٰة وانما منشار النهي في ذالك خطر فوات التهجد لمن كان يتهجد او فوات صلوٰة الفجر بالجماعة فهو وارد على التحدث طويلا من غير ضرورة داعية اليه ومراقبة ابن عباس ليلة تلك مع انه اظهر نومه للنبي صلعم بالتمطي لا يغني في الباب اذ لم يكن معه تقرير النبي صلعم حتى تكون حجة في المسئلة واقامته صلعم الى يمينه اصلاح لفعله ولا يسمى سمرا في العرف فاذا لا مناص عن الاشكال الا بما افاده الحافظ اخيرا والحق احق بالاتباع هذا ما عندي والله اعلم

باب حفظ العلم قال شيخنا العلامة قدس ان مما يجب بعد تعلم العلم ان يسعى في حفظه ويتجنب عن اسباب النسيان فان النسيان مع انه كفر بنعمة العلم مخل فيما يجب على العالم من تعليم وتبليغ و عمل على مقتضاه وكذا افتاء مسئول وقضاء بين الخصمين فان كل ذالك متوقف على حفظ العلم فذكر في الباب حديثين اخرجهما من رواية ابي هريرة رض فدل بالاولى منهما انه كما زاد اشتغال

المرأ بالعلم ازداد فی الحفظ قوة واكتسب منه شدة اما الرواية الثانية منهما فالثابت منها ان القوة
فی الحفظ مطلوب و مفيد فی المقصد و هذا وان كان امرا فطريا لكن لها مؤيدات و مضرات لا
محالة فرعاية تلك المؤيدات و المضرات امر مستحسن فی النظر العقل و الشرع قال الشافعی شعر
"شكوت الی وكيع سوء حفظی ؛ فاوصانی الی ترك المعاصی" فمن مؤيدات الحفظ لزوم الطاعة
والتجنب عن المعاصی و هٰهنا الجد فی الطلب و الاشتغال بالعلم كثيرا و منها طلب الدعاء عن الصالحين
الی غير ذلك ۱۲

باب الانصات للعلماء

ای لاجل العلماء واللام فيه للتعليل و الانصات بكسر الهمزة السكوت
والاستماع للحديث قال شيخنا العلامة قدس سره لما كان الانصات للعلماء يُرى انه مخالف
لقوله صلعم لابن عباس ولا الفينك تاتی القوم و هم فی حديث من حديثهم فتقطع عليهم حديثهم
فتملهم الخ فانه ظاهر فی منع قطع الحديث علی الناس وان القطع يورث الملالة اثبت المؤلف ان الاستنصات
لضرورة التبليغ والتعليم فی اوقات خاصة مناسبة مباح امره بل هو مستحسن والله اعلم و
الترجمة فيقوله عليه السلام استنصت الناس ۱۲

باب ما يستحب للعالم اذا سئل ای الناس اعلم فيكل العلم الی الله

كلمة ما
موصولة و يجوز ان تكون مصدرية والتقدير استحباب العالم و كلمة اذا ظرفية فتكون ظرفا
لقوله يستحب و الفاء فيقوله فيكل العلم تفسيرية علی ان قوله يكل فی قوة المصدر بتقدير ان و
التقدير ما يستحب وقت السوال هو الوكول و يجوز ان تكون اذا شرطية و الفاء حينئذ داخلة
علی الجزاء والتقدير فهو يكل و الجملة بيان لما يستحب عينی و قال شيخنا العلامة قدس يعنی ان
العالم اذا سئل عنه بای الناس اعلم فجوابه بقوله انا اعلم لا يستحسن منه وان كان كونه اعلم
الناس فی وقته محققا بل الذی ينبغی ان يختار فی الجواب هو احالة العلم علی الله فيقول الله اعلم
وحديث الباب وضح فی هٰذا المقصود وكان مقصد المؤلف من عقد الباب ان حال العلماء
ينبغی ان يكون علی التواضع فی الاحيان كلها ولا سيما فی باب العلم و يكون مطمح انظارهم كمال

الرجل مجردة حتى يكون نقصهم بمرأى اعينهم فى كل وقت وايضا ان العلماء لما لهم من وفور اسباب الترفع والعجب ما ليس لغيرهم فالانسب فى حقهم ان يحذروا كل الحذر ويحتاطوا كل الاحتياط والله اعلم .

باب من سأل وهو قائم عالما جالسا قال الحافظ والمراد ان العالم الجالس اذا سئل شخص قائم لا يعد من باب من احب ان يتمثل له الرجال قياما بل هذا جائز بشرط الامن من الاعجاب قال ابن المنير وافاد شيخنا العلامة انه قد تقدم من باب من برك على ركبتيه عند الامام او المحدث انه ينبغي للمتعلم ان يجلس عند المعلم بكمال الادب والتؤدة وحال القيام ليس حال الاطمنان فلعل السوال وهو قائم لا يجوز والآن يريد ان يبين انه لا باس بالسوال قائما عند الضرورة والجلوس ليس من الامر الضروري الذى خلافه لا يجوز والترجمة فى قوله فرفع اليه راسه وما رفع اليه راسه الا انه كان قائما ولا تلازم بين رفع الراس وبين كون السائل قائما الا ان يكون ابو موسى راه كذالك فحكاه عن مشاهدة والله اعلم

باب السوال والفتيا عند رمي الجمار افاد شيخنا العلامة ومن الظاهر ان ذالك الوقت وقت اشتغاله بمناسك الحج فالسوال عند رمي الجمار دليل على انه لا حرج فيه وكذا فى الجواب ايضا فان رمي الجمار طاعة لا يمنع عن التكلم ولا سيما عن جواب سوال تتعلق بعمل ذالك المكان وايضا علم منه ايضا انه لا ضيق فى السوال والجواب قائما قال الحافظ مراده ان اشتغال العالم بالطاعة لا يمنع من سواله عن العلم ما لم يكن مستغرقا فيها وان الكلام فى الرمي وغيره من المناسك جائز وقد اعترض بعضهم على الترجمة بانه ليس فى الخبر ان المسئلة وقعت فى حال الرمي بل فيه انه كان واقفا عندها فقط واجيب بان المصنف كثيرا ما يتمسك بالعموم فوقوع السوال عند الجمرة اعم من ان يكون فى حال اشتغاله بالرمي او بعد الفراغ منه واعترض الاسمٰعيلي ايضا على الترجمة فقال لا فائدة فى ذكر المكان الذى وقع السوال فيه حتى يفرد بباب على تقدير اعتبار مثل ذالك فليترجم بباب السوال والمسئول على الراحلة وبباب السوال يوم النحر قلت انما نفى الفائدة لتقدم الجواب عنه

ویرادان سوال من لایعرف الحکم عنہ فی موضع فعلہ حسن بل واجب علیہ لان صحۃ العمل متوقفۃ
علی العلم بکیفیتہ وان سوال العالم علی قارعۃ الطریق عما یحتاج الیہ السائل لانقص فیہ
علی العالم اذا اجاب ولا لوم علی السائل ویستفاد ایضا دفع توھم من یظن ان فی الاشتغال
بالسوال والجواب عند الجمرۃ تضییقا علی الرامین وھذا وان کان کذالک لکن یستثنی من المنع
ما اذا کان فیما یتعلق بحکم تلک العبادۃ واما الزام الاسمٰعیلی فجوابہ انہ ترجم للاول فیما مضی باب
الفتیا وھو واقف علی الدابۃ والثانی فکانہ اراد ان یقابل المکان بالزمان وھو متجہ وان
کان معلوما ان السوال عن العلم لایتقید بیوم دون یوم لکن قد یتخیل متخیل من کون
یوم العید یوم لھو امتناع السوال عن العلم فیہ واللہ اعلم الی ھٰھنا کلہ من الفتح ۱۲۔

باب قول اللہ تعالٰی وَمَآ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا

واذا کان علم الجمیع قلیلا فما ظنک بقلۃ علم کل احد احد وحقارتہ قال الحکماء الرجل وان کان کبیرا فی العلم
ولکن نعلم بداھۃ ان جھلہ ازید بکثیر من علمہ ابدا یعنی ان علم الشخص متناہ و
جھلہ غیر متناہ لاحد لہ فالغرض من الباب انہ ینبغی ان یلاحظوا قلۃ علمھم و
حقارتہ ابدا وعلیھم ان یحترزوا عما یخالف التواضع واللہ اعلم

باب من ترک بعض الاختیار مخافۃ ان یقصر فھم بعض الناس عنہ فیقعوا فی اشد منہ

یعنی ان مما یجب علی العلماء ان یراعوا مصالح العامۃ
وان کان ذالک بترک ما ھو المختار عندھم اذا کان فی اظھار مختارھم ضررا علی من ھو قاصر
الفھم ھو اشد من ترک ذالک المختار فحینئذ ابقاء غیر المختار علی حالہ وترک ذالک الامر
المختار لرعایۃ العامۃ عین الصواب قال النووی فیہ اذا تعارضت مصلحۃ ومفسدۃ
وتعذر الجمع بین فعل المصلحۃ وترک المفسدۃ بدأ بالاھم لان النبی صلعم اخبر
ان رد الکعبۃ الی قواعد ابراھیم علیہ السلام مصلحۃ ولکن یعارضہ مفسدۃ اعظم
منہ وھی خوف فتنۃ من اسلم قریبا لما کانوا یرون تغییرھا عظیما فترکھا النبی صلعم

وقال الحافظ وفی الحدیث معنی ماترجم لہ لان قریشا کانت تعظم امر الکعبۃ جدا فخشی صلی اللہ علیہ وسلم ان یظنوا لاجل قرب عہدہم بالاسلام انہ غیر بناءھا لینفرد بالفخر فی ذالک ویستفاد منہ ترک المصلحۃ لامن الوقوع فی المفسدۃ ومنہ انکار ترک المنکر خشیۃ الوقوع فی انکر منہ۔

باب من خص بالعلم قوما دون قوم کراھیۃ ان لا یفھموا قال شیخنا

العلامۃ غرض الترجمۃ واضح ان علی العلماء ان یراعوا حال المخاطبین فی التعلیم و التبلیغ فلا یقولن قولا لا یتحمل فہم المخاطب اصلا ولیخاطب کل احد علی حسب درجتہ (یعنی کلموا الناس علی قدر عقولھم) وھذا صریح فی قول علیؓ حیث قال حدثوا الناس بما یعرفون اتحبون ان یکذب اللہ ورسولہ فقولہ یعرفون المراد بہ مایفھمون و زاد ابن ابی ایاس فی کتاب العلم لہ عن عبد اللہ ابن داؤد عن معروف فی اخرہ و دعوا ما ینکرون ای مایشتبہ علیھم فھمہ وفیہ دلیل علی ان المتشابہ لا ینبغی ان یذکر عند العامۃ ومثلہ قول ابن مسعود ما انت محدثا قوما حدیثا لا تبلغہ عقولھم الا کان لبعضھم فتنۃ رواہ مسلم وممن کرہ التحدیث ببعض دون بعض احمد فی الاحادیث التی ظاھرھا الخروج علی السلطان ومالک فی احادیث الصفات وابو یوسف فی الغرائب ومن قبلھم ابو ھریرۃ کما تقدم عنہ فی الجرابین وان المراد ما یقع من الفتن ونحوہ عن حذیفۃ وعن الحسن انہ انکر تحدیث انس للحجاج بقصۃ العرنیین لانہ اتخذھا وسیلۃ الی ماکان یعمدہ من المبالغۃ فی سفک الدماء بتاویلہ الواھی و ضابط ذالک ان یکون ظاھر الحدیث یقوی البدعۃ وظاھرہ فی الاصل غیر مراد فالامساک عنہ عند من یخشی علیہ الاخذ بظاھرہ مطلوب واللہ اعلم قالہ الحافظ فی فتحہ قال العلامۃ البدر العینی تحت قولہ ان یکذّب بصیغۃ المجھول وذالک لان الشخص اذا سمع مالا یفھمہ ومالا یتصورہ امکانہ یعتقد استحالتہ جھلا فلا یصدق

وجوده فاذا اسند الی الله ورسوله یلزم تکذیبهما وقال فی مطابقة حدیث معاذ للترجمة
من حیث المعنی وهو انه علیه السلام خص معاذا بهذه البشارة العظیمة دون قوم
آخرین مخافة ان یقصروا فی العمل متکلین علی هذه البشارة ومقصد الترجمة جواز
التخصیص فی التعلیم والتخصص والاشخاص فی ذالك سواء والحدیث انما سیق لبیان
شان الکلمة ومقتضاها ولاریب انها کما ورد فی الحدیث فاذا اجتمعت معها ما
یضاد تاثیرها تاثیر الکلمة فالامر لمن غلب وهذا کما فی قوله علیه السلام لایدخل الجنة
قتات وکذالك فی قاطع الرحم فوزان ذالك وزان الادویة المفردة فی المعاجین و
الجوارشات والعاقل تکفیه الاشارة افاده هذا التقریر حضرة الشیخ العلامة فی اثناء درس
البخاری فکن منه علی بصر وبصیرة ینفعك فی مواضع کثیرة ان شاء الله

باب الحیاء فی العلم الظاهر علی ما یفهم من روایات الباب وذکره القسطلانی
ایضا ان غرض المؤلف ههنا من عقد الباب ان الحیاء فی طلب العلم غیر مستحسن کما
یدل علیه قول مجاهد لایتعلم العلم مستحی ولا مستکبر وابرام ام سلیمؓ علی سوال
امر یستحی منه وجدها علی السوال بقولها ان الله لایستحی من الحق وعدم استحسان
عمرؓ فعل ابنه من اخفاء ما القی الله فی قلبه انها النخلة حیاءً من ابیهؓ وابی بکرؓ والحق
ما افاده حضرة الشیخ العلامة ان المؤلفؒ یرید ان یشیر بذکر الآثار والاحادیث المرفوعة
الی تفصیل حضر فی ذهنه لایرید الافصاح بالمعنی فی ذلك ومن اجل ذلك ما صرح
بالحکم فی الترجمة فکانه یقول انه من المقرر الثابت فی الشرع الحیاء من الایمان ـ والحیاء
خیر کله واثر مجاهدؒ وقول الصدیقةؓ بظاهرهما ینافیان ذالك ولعل المقصود من
الترجمة هو هذا الجزء الاخیر لخفاء فی ذالك من الآثار المتقدمة ولاجل ذالك لم یورد
فی المرفوع الا ما هو دلیل علی هذا الجزء کما ستقف انظر الی قول مجاهد لایتعلم
العلم مستحی کیف یحض المتعلم علی اخذ العلم بالحیاء ویمنع عن ترك السوال فیما

يستحي منه او في غيره حياءً من الشيخ او غيره من الطلبة واوضح من ذالك اثر الصديقة
رضي الله عنها حيث قالت نعم النساء نساء الانصار لم يمنعهن الحياء ان يتفقهن
في الدين كيف مدحت نساء الانصار وباي شئ مدحتهن فوصفتهن بالحياء اولا ثم
وصفتهن باستعمال الحياء عند السوال ايضا فاذا سئلن عن امر مما يستحي ذكره عند
الرجال يستحيين بالقدر الممكن ويسئلن فلا يتركن الحياء ولا يتركن السوال بعلة
الحياء فدل على ان الحياء وصف محمود لا يمنع المرأ عن السوال في الحق واذا تحقق هذا
فاعلم ان الحديث الاول من حديثي الباب المتعلق بقصة ام سليم رض جاءت ام سليم الى
رسول الله صلعم فقالت يا رسول الله ان الله لا يستحيي من الحق اي لا يامر بالحياء
في ذكر الحق قدمت هذا الكلام بسطا لعذرها في ذكر ما تستحيي النساء من ذكره
بحضرة الرجال فهذا غاية الحياء عند السوال ثم لما سمعت ام سلمة قول النبي صلعم
في الجواب نعم اذا رأت الماء فغطت ام سلمة وجهها وقالت يا رسول الله او تحتلم
المرأة فتغطية الوجه منها حياء يفوق حياء ام سليم كيف لا يكون ان ام سلمة من الازواج فهذا حال
حياء الامة من الصحابيات والازواج فما ظنك بحياء النبي صلعم وهو اشد هم حياء من الابكار في خدورهن
انظر الى قول النبي صلعم تربت يمينك كيف تفوح منه حيا النبوة في غاية الجودة و
اللطافة ثم لم يمنعه الحياء عن التعليم والافادة بل ادى فريضته كيف ما امكن تيسر
وحفظ مقصوده عن الفوات بكل نحو يسنح له صلعم فعلم منه ان قول ام سليم ان الله
لا يستحيي من الحق حق لا ريب فيه ولكن معناه عند المؤلف ان لا يحرم من العلم و
التفقه في الدين لاجل الحياء لانه يترك الحياء بالمرة وبالجملة ان المطلوب في الباب
امران احدهما ان لا يكون حياء الرجل مانعا عن التعليم والتعلم وهذا مما لا
يشك فيه احد وايده باثر مجاهد رح وقول الصديقة رض فقط لم يزد على ذالك شيئا و
ثانيهما استحسان الحياء عند التعليم والتعلم ايضا بقدر الامكان يعني كما انه ليس

لاحد ان یحرم عن العلم حیاءً عن سوال ما یستحیی منہ کذالک، لیس لہ ان یترک الحیاء
فی مواضع الحیاء ویدخل فی السوال خلیع العذار کان الحیاء لم یمسہ قط بل علیہ ان
یستعمل الحیاء ما استطاع منہ ویاخذ العلم ولا یحرم نفسہ عن التعلم ومما یوئد ھذا
المعنی (یعنی استحسان الحیاء عند طلب العلم فیما استطاع لا عدم استحسان الحیاء فی العلم
کما ظنوا) الباب الاٰتی تلو باب الحیاء فی العلم وھو من استحیی فامر غیرہ بالسوال اخرج
فیہ حدیث علی کنت رجلا مذاءً الخ الدال علی انہ لا حرج فی ترک السوال ایضا من
اجل الحیاء نعم الذی یجب علیہ ھو الوقوف عن حکم شرعی و لو بالواسطۃ کما فعل
علیؓ امر المقداد ان یسئل لہ رسول اللہ صلعم۔ بقی الحدیث الثانی من باب الحیاء
فی العلم وقد مر سابقا فی ابواب العلم مکررا ان رسول اللہ صلعم قال ان من الشجرۃ
شجرۃ الخ فیمکن ان یتردد فی مطابقتہ احد والذی سنح لنا فی وجہ التطبیق نظرا علی
المعروضات السابقۃ فی مقصد الباب ان المؤلف یری سکوت ابن عمر عن الجواب
استحیاءً ایضا حسنا ولیس ھذا الحیاء مخالفا لقول ام سلیم ان اللہ لا یستحیی
من الحق ولا لقول مجاھد لا یتعلم العلم مستحیی ولا مستکبر انما المخالف لذالک
ترک السوال حیاءً والحرمان من العلم لا غیر ولیس فی سکوت ابن عمر شیئا من ذالک
اما اولا فلان ھذا سکوت عن الجواب لا عن السوال واما ثانیا فلان ابن عمر
یعلم البتۃ ان ما ھو الجواب فھو اٰتٍ لا محالۃ من النبی صلعم فیقف علیہ کل احد
بقی قول عمر لابنہ لان تکون قلتھا احب الیّ من ان یکون لی کذا وکذا فلم یرد بہ ذم
السکوت فی مجلس النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیاءً من الاکابر فان الحیاء وصف محمود
وتعظیم الاکابر شرعا مطلوب ولکنہ اراد انہ لو کان قالھا فی المجلس کان ذالک افرح
لقلب عمر من کل مفروح وکان قولہ فی مجلس النبی صلعم فضلا وشرفا لہ خاصۃ حیث انہ
فھم ما لم یفھمہ کبراء المجلس وکان فی ذالک فخر العمرؓ ایضا۔ وما قال الحافظ انہ اورد ھھنا

لقول ابن عمر فاستحييت ولتأسف عمرؓ على كونه لم يقل ذالك ليظهر فضيلته فاستلزم حياء ابن عمر تفويت ذالك وكان يمكنه اذا استحيا اجلالا لمن هو اكبر منه ان يذكر ذالك لغيره سرا ليخبر به عنه فجمع بين المصلحتين ولهذا عقبه المصنف بباب من استحيا فامر غيره بالسؤال فلا يعلق بالقلب كما لا يخفى على المتامل ١٢

باب ذكر العلم والفتيا فى المسجد اراد بالباب ان الفتيا من باب العلم فحكم الفتيا حكم العلم فجاز فى المسجد كما جاز فى غيره وليس من باب القضاء وذالك لان السلف اختلفوا فى امر القضاء فى المسجد خاصة وان كان اكثرهم على اباحته فى المسجد والحاصل ان الفتيا لما كان من باب العلم فلا يتقيد بمكان دون مكان ولا يتخصص بزمان دون زمان وكذا لا يتوقف على بعض الاحوال دون بعض فجاز فى المسجد كما جاز فى السوق وغيره وجاز عند الجمرات وفى حال الرمى وجاز قائما وقاعدا وراكبا وماشيا و فى كل حال لا ينافيه بخلاف القضاء فانه يختص بمكان وزمان ويتقيد بحال الجلوس فلا يجوز ماشيا ولا قائما ولا خارجا عن مكانه المختص للقضاء هذا قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى الرد على من توقف فيه لما يقع فى المباحثة من رفع الاصوات فنبه على الجواز قلت وفيه اشارة الى قوله عليه السلام ان المساجد بنيت لما بنيت له وهو الذكر الله والصلوٰة وتلاوة القرآن اوكما قال عليه السلام ومطابقة الحديث بالترجمة ظاهرة۔

باب من اجاب السائل باكثر مما سأله قال الحافظ قال ابن المنير موقع هذه الترجمة التنبيه على ان مطابقة الجواب للسوال غير لازم بل اذا كان السبب خاصا والجواب عاما جاز وحمل الحكم على عموم الحكم دون خصوص السبب لانه جواب وزيادة فائدة ويوخذ منه ايضا ان المفتى اذا سئل عن واقعة واحتمل عنده ان يكون السائل يتذرع بجوابه الى ان يعديه الى غير محل السؤال تعين عليه ان يفصل الجواب ولهذا قال فان لم يجد نعلين فكانه سئل عن حالة الاختيار فاجابه عنها وزاد حالة الاضطرار

وليست اجنبية عن السؤال لان حالة السفر تقتضي ذالك واما ما وقع في كلام كثير من الاصوليين ان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسوال فليس المراد بالمطابقة عدم الزيادة بل المراد ان الجواب يكون مفيدًا للحكم المسئول عنه قاله ابن دقيق العيد قلت كان هذه الترجمة ناظرة الى ما قيل ان من حسن اسلام المرأ تركه مالا يعنيه فالسؤال اذا كان معربا عن مقصد السائل ولم يطلب الزيادة عليه كان اعطاء الزيادة من المجيب اعطاء لما لا يعنيه فكان الاحسن تركه مراعاة للسوال فان الجواب اذا كان على طبق السوال من غير زيادة ولا نقص كان اتم لمراده واجمع لخاطره واسلم لقلبه من تشويش ولا تهويش فنبّه بالترجمة الى انه يجوز الزيادة على السؤال اذا اقتضت الحال فالزيادة بمقتضى الاحوال لا تعد اجنبية عن السؤال انظر ان السؤال كان عما يلبسه المحرم وفيه زيادة عن السوال مع بيان حكم المسئول عنه وتنبيه على انه كان ينبغي للسائل ان يسئل عما لا يلبس حتى يعلم ما يلبس في حال الاحرام هذا والله اعلم

قال ابن رشد ختم البخاري كتاب العلم بباب من اجاب السائل باكثر مما سأله اشارة الى انه بلغ الغاية في الجواب عملا بالنصيحة واعتمادا على النية الصحيحة۔

قلت بدأ كتاب العلم لقل رب زدني علما وكان فيه امر الاستزادة في العلم وختمه بباب من اجاب السائل باكثر مما سأله فاعطى الزيادة من الطلب ترغيبًا في الاستزادة فانطبق المبدأ والمنتهى وهذا من حسن خاتمة۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتابُ الوُضوءِ

باب ما جاء فی قول اللہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین۔

بظاہر ترجمہ کا مقصد اتنا ہی بتانا معلوم ہوتا ہے کہ وضوء کی حقیقت کیا ہے اور اس میں غسل اور مسح کی کوئی تحدید ہوئی یا نہیں۔ سو بحمد اللہ آیۃ کریمہ کے ذکر سے یہ بات تو صاف ہو گئی کہ وضو کی حقیقت اعضاء اربعہ کا غسل اور مسح ہے۔ یعنی سر، پیر، ہاتھ اور چہرہ جن میں علاوہ سر کے کہ وہ ممسوح ہے باقی تمام اعضاء مغسول ہونگے۔ درباره تحدید پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول پیش فرما کر واضح کر دیا کہ زیادہ سے زیادہ تین تین مرتبہ اعضاء مغسولہ کا غسل ہونا چاہیے اس مقدار سے تجاوز اسراف اور خلاف معمول ہونے کی بناء پر مکروہ ہوگا۔ بخاری نے کتاب الوضو منعقد فرما کر اول تو آیۃ سے اس کی حقیقت متعین فرما دی پھر نبی علیہ السلام کے فعل سے اغسلوا کے اجمال کو رفع کر دیا کہ اداء فرض کے لیے تو ایک ایک مرتبہ کا غسل بھی کافی ہوگا۔ البتہ پیغمبرؐ کے معمول کے لحاظ سے تین تین مرتبہ کا غسل سنت اور بہتر ہوگا تین سے زائد کی اس بناء پر اجازت نہ ہوگی کہ وہ پیغمبرؐ کے عمل سے خارج ہے بلکہ اسراف ہے اور اسراف ممنوع ہے خواہ مقدار ماء کا اسراف ہو یا مرات غسل میں یا اعضاء وضوء میں اسراف کا تحمل ہو غرض کسی قسم کا اسراف ہو سب ہی ممنوع ہے۔

قولہ قال ابو عبد اللہ وبیّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان فرض الوضوء مرةً مرةً وتوضأ ایضاً مرتین مرتین وثلاثاً ثلاثاً ولم یزد علی ثلاث۔ وکرہ اھل العلم الاسراف فیہ وان یجاوزوا فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی امر کی وضع محض طلب فعل کے لیے ہوتی ہے تکرار فعل اور تعدد اس کے مفہوم سے باہر کی چیز ہے لہذا اس کو باہر سے تلاش کیا جائے مقتضائے امر تو

اتنا ہی ہو جس سے ما مور بہ کا تحقق ہو سکے اور ظاہر ہے کہ غسل کا تحقق تو ایک ایک مرتبہ کے غسل سے ہو جاتا ہے، باقی زائد علی المرۃ تو زائد ہی ہے جو مطلوب ہونے پر قدر مطلوب میں تو زیادۃ اجر و تزاید فضل کا موجب ہو ہی گا لیکن بصورت تحدید زیادۃ ما زاد علی الحد میں عمل اور اجر کا نقصان بھی بالکل قرین عقل نظر آتا ہے۔ واللہ اعلم۔

مجاوزۃ عن الحد کو اکثر شراح اسراف کی تفسیر قرار دے رہے ہیں۔ اس عاجز کے خیال میں اسراف سے اسراف فی الماء اور مجاوزۃ عن الحد سے مجاوزۃ عن الثلاث مراد لینا اولیٰ ہے واللہ اعلم۔ قال العلامۃ السندھی تحت قولہ تعالیٰ آہ قد بیّن ان الامر فیہ للمرۃ لا للتکرار بما ذکر من فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم انتہی۔

باب ما جاء لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور۔ یہ حدیث کا جملہ ہے جس کو ترجمہ بنایا گیا ہے ترجمہ کا مقصد واضح ہے کہ طہارت نماز کی شرط ہے خواہ کوئی نماز ہو موقت ہو یا غیر موقت ہو پھر نمازی مسافر ہو یا مقیم امن کی حالت ہو یا خوف کا غلبہ ہو زندہ کی نماز ہو یا مردہ کی غرض کوئی نماز ہو اور کیسی ہی ہو طہارت کے بغیر اس کے لیے قبولیت کا کم سے کم درجہ بھی (کہ وہ محض ذمہ سے فرض کا اتر جانا ہے) حاصل نہ ہو سکیگا اور اس کی وہ نماز باطل اور مردود قرار دی جائیگی، پھر یہی نہیں کہ بلا طہارت نماز شروع کرنے کا یہ اثر ہو کہ وہ نماز مردود کر دی جائے بلکہ با وضو شروع کرنے پر بھی اثنا صلوٰۃ میں حدث طاری ہونے سے جب تک کہ باضابطہ وضو کر کے اُس کی تکمیل نہ کریگا وہ نماز باطل اور مردود ہی رہیگی اور فرض جوں کا توں ذمہ پر قائم رہیگا۔ ابو ہریرہؓ کی روایت سے یہ امر واضح ہے کہ محدث کی نماز مردود ہے قابل قبول نہیں۔ نماز کے معتبر اور صحیح بنانے کے لیے وضو لابدی ہے۔

باب فضل الوضوء والغرّ المحجلون من آثار الوضوء۔ اکثر نسخوں میں "الغر المحجلون" بالرفع ہی پایا جاتا ہے، البتہ مستملی کی روایت میں حسب تصریح اصیلی "الغر المحجلین" بالکسر واقع ہوا ہے۔ علامہ سندھی فرماتے ہیں ای فیہ الغر ای فی ھذا الباب ذکرھم او فی بیان الفضل ذکرھم مستملی کی روایت کے مطابق ان کا عطف وضو پر ہو کر تقدیر عبارت اس طرح ہوگی "فضل الوضوء وفضل الغر المحجلین من آثار الوضوء" بر تقدیر رفع یہ معنی ہونگے کہ وضو کا فضل دیکھنا ہو تو الغر

المحجلون من آثار الوضوء کو دیکھو اُس سے اِس عمل کے خصوصی فضل و شرف کا حال کھل جائیگا اور برتقدیر جر اضافۃ بیانیہ مان کر وہی معنی پیدا ہونگے جو رفع کی حالت میں گذر چکے۔ اگر بیان نہ مانا جائے تو پھر حاصل ترجمہ دو امر ہونگے، وضو کی فضیلت اور وہ قیامت کے دن چہرہ اور اطراف کی نورانیت ہے اور غر محجلین کی فضیلت یعنی غر محجل ہونا کیا فضیلت کی چیز ہے۔ سو الفاظِ حدیث پر نظر کرنے سے اس کا منشاء یوں ظاہر ہوتا ہے کہ غرہ اور تحجیل قیامت میں اس امت کا امتیازی نشان ہوگا جس سے دوسری اُمتوں کے متوضی محروم ہونگے۔ ابو ہریرہؓ کے عمل سے معلوم ہوا کہ تطویل غرہ شرعًا پسندیدہ اور مطلوب ہے مگر اس طرح پر کہ عوام کے لیے فساد عقیدہ کی راہ نہ کھولے ۱۲

باب لا یتوضأ من الشک حتی یستیقن: ترجمہ منعقد فرما کر عم عباد بن تمیم یعنی عبد اللہ ابن زید ابن عاصم مازنی کی روایت نقل فرمائی جس کا اندرون صلوٰۃ کی ایک خاص حالت سے تعلق ہے مگر ترجمہ میں اُس کا کوئی اشارہ نہیں معترضین کو تو ہر جگہ اعتراض ہی نظر آتا ہے۔ ہمارے خیال میں یہ طرز اچھا نہیں کہ گرد و پیش سے آنکھ بند کر کے اعتراض کر دیا جائے۔ اصل یہ ہے کہ بخاریؒ واقعۂ حدیثیہ سے ایک اصل کلی اور ضابطۂ عام نکال کر اس کے ماتحت مذکورہ صورۃ اور اس جیسی ہزاروں جزئیات کا حکم بتانا چاہتے ہیں۔ نماز پڑھتے پڑھتے کسی کو اپنے اسفل جسم میں سرسراہٹ سی محسوس ہونے لگی جس سے خروج ریح کا دھوکہ لگ گیا تو وہ کیا کرے آیا اس خیال کے ماتحت نماز کو چھوڑ کر باہر آجائے اور دوبارہ وضو کر کے نماز پڑھے یا جب تک وہ خیال ظن غالب کے درجہ پر نہ پہنچے بلا دغدغہ نماز پڑھتا رہے اوہام اور شکوک کی پرواہ نہ کرے۔ حدیث نے فیصلہ کر دیا کہ محض اوہام اور شکوک کی بنا پر خروج عن الصلوٰۃ کی اجازت نہیں۔ بخاری ترجمہ میں اصول بتا کر اس کو موجہ فرماتے ہیں کہ خروج عن الصلوٰۃ کیوں ممنوع ہوا اس کی وجہ ظاہر ہے کہ دخول صلوٰۃ متیقن طہارت کے ساتھ ہوا تھا تو جب تک نقضِ طہارت کا گمان بھی اسی درجہ کا نہ ہو محض شبہات پر خروج عن الصلوٰۃ کی اجازت کس طرح دی جاسکتی ہے کہ یہ ابطال عمل کی صورت ہے نہ اصلاح عمل کا طریق۔ ترجمہ کا حاصل یہ ہوا کہ شک کی بنا پر وضو لازم نہیں خواہ یہ شک نماز کے اندر پیدا ہو یا نماز سے باہر

اگر شک پر وضو لازم ہوتا تو اثنا صلوٰۃ کا شک بدرجہ اولیٰ موجب وضو ہوتا کہ نماز کو مشتبہ طہارت کے ساتھ ادا کرنا خود نماز کی صحت کو مشتبہ بنا دیتا ہے اور جب وہاں بھی ایسا نہیں بلکہ اس کے برعکس انفصال عن الصلوٰۃ کو ممنوع قرار دیتے ہوئے ابقاء صلوٰۃ پر زور دیا جا رہا ہے تو خارج صلوٰۃ کے اوہام اور شکوک کا کیا پوچھنا ۱۲۔

باب التخفیف فی الوضوء و باب اسباغ الوضوء: وضو کی دو قسمیں بتا رہی، وضوءِ مخفف، وضوءِ مسبغ۔ وضوءِ مخفف یعنی مختصر اور ہلکا وضو۔ وضوءِ مسبغ یعنی پورا پورا اور مکمل قسم کا وضوء سابق میں گذر چکا ہے کہ وضوء مرۃ مرۃ وضو کا ادنیٰ درجہ ہے اور وضوء ثلاثا ثلاثا اس کا اعلیٰ اور آخری درجہ ہے۔ اسی کا نام وضوءِ مسبغ ہے یعنی جس وضوء میں فرائض وسنن اور آداب کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہو وہ وضوءِ مسبغ کہلائیگا اور جس میں مرۃ مرۃ پر اقتصار ہو وہ وضوءِ مخفف ہوگا۔ اس موقعہ پر عمر راوی نے تخفیف اور تقلیل کے دو لفظ استعمال کیے ہیں۔ ہمارے خیال میں یہ امر راجح معلوم ہوتا ہے کہ تخفیف مرات غسل کے لحاظ سے ہو اور تقلیل میں قلتِ ماء مد نظر ہو۔ "اسباغ الوضوء" میں ابن عمر سے اسباغ کی تفسیر بلفظ انقاء نقل فرمائی ہے، غالباً مقصد یہ ہوگا کہ اسباغ میں اسراف کا راستہ بند رہے کیونکہ تخفیف میں حسب معروضہ سابق قلتِ ماء بھی مرعی ہے اور اسباغ میں یوں بھی تو تکرار غسلات کے لیے زیادہ ماء لابدی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انقاء میں مندوبیت دلک کا اشارہ ہو بہرحال اسباغ کی انقاء کے ساتھ تفسیر تفسیر باللازم ہے لغت کی شرح نہیں جو محل تردد ہو۔ واللہ اعلم

باب غسل الوجہ بالیدین من غرفۃ واحدۃ: روایات میں عام طور پر غسل وجہ کے ساتھ یدین کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے یہ خیال ہوسکتا ہے کہ جس طرح مضمضہ اور استنشاق میں ازاول تا آخر اخذ ماء کے وقت سے استعمال کے وقت تک ایک ہی ہاتھ کا تعلق رہا اسی طرح غسل وجہ میں ازاول تا آخر من حین اخذ الماء الی وقت الاستعمال یدین کا تعلق رہا ہو اس خیال پر اخذ ماء کے وقت بھی یدین کا ضم مسنون ٹھہریگا جیسا کہ بوقت غسل وجہ ضم یدین مسنون ہے۔ بخاریؒ نے ابن عباس کی روایت سے اس کی تشریح پیش کردی کہ غسل وجہ میں بھی اغتراف بیدٍ واحدٍ تھا البتہ

بوقت غسل دوسرا ہاتھ ملا کر چہرہ کا غسل .... ہوا تھا لہذا اغتراف بالیدین کو سنت سمجھنا کسی طرح بھی درست نہیں ہاں بوقت غسل وجہ یدین کا ضم ضرور مسنون ہوگا ترجمہ کا مقصد ہمارے بیان سے واضح ہوگیا۔ ایک روایت میں "انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغسل وجہہ بیمینہ" آیا ہے۔ بخاری نے ترجمہ میں اس کی تضعیف کا اشارہ فرمادیا، مزید ایضاح کے طور پر یوں سمجھا جائے کہ ترجمہ کے دو جز ہیں، پہلا غسل الوجہ بالیدین اس کا حاصل یہ ہوا کہ چہرہ دھوتے وقت ایک ہاتھ کا عمل خلافِ سنت ہوگا اس بارہ میں سنت یہی ہے کہ دونوں ہاتھوں سے چہرہ کا غسل ہو دوسرا جز من غرفۃ واحدۃ ہے "غرفہ" کہتے ہیں چُلّو لینے کو اور اگر مضموم الفاء ہو تو چلّو بھر پانی کو کہتے ہیں۔ محاورات عرب میں ایک ہاتھ سے پانی لینے کو اغتراف یا غرفہ بفتح الفاء بولتے ہیں دونوں ہاتھ سے پانی لینے کو حفنۃ بالفتح کہتے ہیں۔ اردو زبان میں بھی یہ فرق ملحوظ ہے 'غرفہ' کی جگہ 'چلّو' اور 'حفنہ' کے موقعہ پر 'لپ' کا لفظ مستعمل ہے۔ غرض دوسرے جز کا خلاصہ یہ ہوا کہ غسل وجہ کے لیے پانی لیتے وقت دونوں ہاتھوں کا ضم مسنون نہیں اس میں اغتراف بیدٍ واحد ہونا چاہیے یہی سنت ہے۔ ضم یدین کی صورت جس کو "حفنہ" کہتے ہیں جائز ہے مگر سنت نہیں۔

باب التسمیۃ علی کل حال وعند الوقاع: مقصد تو یہ ہے کہ وضو کا آغاز تسمیہ سے کیا جائے لیکن اس سلسلہ کی جس قدر بھی احادیث کتب حدیث میں پائی جاتی ہیں عند المحدثین وہ تمام کی تمام مجروح اور ضعیف ہیں۔ امام احمد نے صاف فرمادیا کہ لا اعلم فی ھذا الباب حدیثا صحیحا مگر مسئلہ اپنی جگہ پر مسلم اور صحیح ہے لہذا بخاریؒ نے بطرز نو تسمیہ کی مطلوبیت پر استدلال قائم کیا جس کے سامنے ہر معقول پسند انسان کا سر تسلیم خم ہوجائے اور انکار کی گنجائش باقی نہ رہے۔ فرماتے ہیں کہ تسمیہ تو ہر حال میں مطلوب ہے، حتیٰ کہ حال وقاع میں بھی جہاں کہ مختلف وجوہ کی بنا پر سکوت عن ذکر اللہ انسب نظر آتا ہے تسمیہ مشروع اور مندوب ہوا۔ ابن عباس کی روایت میں تسمیہ عند الوقاع کے الفاظ مذکور ہیں۔ پس جبکہ حال وقاع میں بھی تسمیہ مطلوب ہوا جو کہ خالص حظ نفس اور قضاء شہوت ہے تو حال وضو میں جو کہ خود بھی عبادت ہے اور صلوٰۃ جیسی عبادت کا مقدمہ اور

موقوف علیہ بھی ہے۔ بدرجہ اولیٰ تسمیہ مندوب ہونا چاہیے۔ واللہ در المصنف ما دق نظرہ والطف فکرہ۔

باب۔ ما یقول عند الخلاء: جب ہر حال میں تسمیہ مطلوب ہوا تو حال تخلی میں بھی تسمیہ مطلوب ہونا چاہیے تو قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ما تسمیۃ الخلاء بخاریؒ اسی کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ عند الخلاء بھی تسمیہ مشروع ہے مگر بمناسبت مقام اُس کے کلمات یہ ہیں اللّٰھم انی اعوذبك من الخبث والخبائث ترجمہ میں عند الخلاء کے معنی عند دخول الخلاء یا بقرب محل الخلاء کے ہیں فی حال خروج الثقل کے نہیں چنانچہ مؤلف نے بروایت سعید ابن زید اذا اراد ان یدخل الخلاء کی تصریح اسی مقصد کی خاطر نقل فرمائی ہے۔

باب وضع الماء عند الخلاء: ای بقرب محل الخلاء او وضع الماء عندہ عند ارادۃ التخلی بہرحال مقصد یہ ہے کہ محل تخلی میں یا اس کے قریب پانی رکھنے کا مضائقہ نہیں اس سے پانی نہ گندہ ہوتا ہے اور نہ مکروہ واللہ اعلم۔

باب لا یستقبل القبلۃ بغائط او بول الا عند البناء جدار ونحوہ: ترجمہ کا مقصد صحرا اور بنیان کا فرق نکال کر عند التخلی استقبال و استدبار کے جواز و عدم جواز کا فیصلہ کرنا ہے کہ صحرا اور کھلے مقامات میں عند التخلی استقبال قبلہ و استدبار قبلہ ہر دو ممنوع اور بنیان وحیلولۃ جدار وغیرہ کی صورت میں نہ استقبال ممنوع ہے نہ استدبار۔ ابوایوب انصاری کی روایت میں جو اطلاق وعموم پایا جاتا ہے وہ عند البخاری مقید بالصحراء ہے ابنیہ کا حکم اس سے خارج ہے۔ لہٰذا حدیث ابوایوب میں حکم استثنائی کی تلاش بخاری کے مذاق سے غلط ہے مگر ناظرین بخاری ہی کو الزام دے رہے ہیں کہ ترجمہ مقید ہے اور حدیث مطلق کہیں بھی مطلق سے مقید کا ثبوت ہوا ہے جو یہاں اس منطق کو صحیح مانا جائے لیکن یہ تمام خرابیاں مؤلفؒ کے مذاق کلام اور طرز استدلال سے ناواقفیت کی بناء پر پیدا ہوتی ہیں کاش تراجم کتاب کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد اس قسم کے اعتراضات کرتے تو شاید درخور اعتنا سمجھے جاتے۔ خیر بلحاظ مذاق مصنف اعتراض کی گنجائش تو نہیں رہی مگر یہ امر بجائے خود تحقیق طلب رہا کہ تخصیص فی الترجمہ کی بنیاد کیا چیز ہے اس کے متعلق مختلف خیالات

مذکور ہوئے ہیں۔ لفظ غائط کی لغوی تشریح یعنی کھلے میدان میں گہری جگہ یعنی زمین کا وہ حصہ کہ جو ادھر اُدھر سے اونچا ہو اور بیچ میں گہرا اور رکھتا ہو اس کو اہل زبان غائط کہتے ہیں حدیث میں بقرینہ ایتان اسی معنی کو ترجیح ہے اور کیونکہ یہ اس لفظ کی حقیقت لغوی ہے لہذا خروج عن الاصل کی ضرورت نہیں۔

(۲) حدیث میں جہات اربعہ کا ذکر اس امر کا قرینہ ہے کہ اس کا تعلق صحاری اور کھلے مقامات سے ہے ابنیہ سے نہیں کیونکہ ابنیہ میں بیٹھنے والے کو جہات اربعہ کی آزادی حاصل نہیں ہوتی جیسا کہ مشاہدہ ہے، برخلاف صحاری اور میدانوں کے کہ اس میں چاروں سمتیں کھلی ہوتی ہیں شرقاً غرباً بیٹھنا چاہے یا جنوباً شمالاً ہر طرح بیٹھنے کا امکان موجود ہوتا ہے۔ پس اس حکم کے مخاطبین صرف قاضیِ حاجت فی الصحاری ہوئے نہ کہ قاضی حاجت فی البنیان یا دونوں فریق۔

(۳) اس حکم کے مخاطب اول باشندگان حجاز ہیں جو جنگلوں ہی میں قضاء حاجت کے عادی تھے حتیٰ کہ عورتیں بھی اس ضرورت سے جنگل جایا کرتی تھیں۔ مکان کے اندر یا اُس کے قریب بیت الخلاء بنانے کو سخت معیوب سمجھتے تھے ایسی حالت میں لا تستقبلوا القبلة وتستدبروھا کا مطلب یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ کُنُف میں قضاء حاجت کے وقت استقبال اور استدبار قبلہ سے احتراز کیا جائے اس وقت کنف کا معاملہ تو اُن کے تصور میں بھی نہ ہوگا۔

(۴) ابن عمر والی روایت نے اس امر کا فیصلہ کر دیا کہ بنیان کا حکم صحرا کے حکم سے مختلف ہے ہمارے حضرت استاذ شاہ صاحبؒ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے بات بے تکلف ہے اور محدثانہ مذاق کے لحاظ سے قریب تر بھی ہے حضرات شوافع نے در بارہ تفرقہ صحرا و بنیان اسی کو اصل قرار دیا ہے مگر بخاری اس روایت کو اس مقصد کے لیے استعمال نہیں کرتے اس باب میں تو اُس روایت کا تذکرہ بھی نہیں فرمایا۔ اور جہاں تذکرہ فرمایا ہے وہاں ترجمہ دوسرا رکھ دیا۔ جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

باب من تبرز علی لبنتین : قدمچہ پر بیٹھ کر قضاء حاجت کا جواز بتاتے ہیں کیونکہ یہ طرز معہود عرب کے خلاف تھا وہ تو قضاء حاجت کے لیے نشیب تلاش کر کے بیٹھا کرتے تھے اس میں تستر

کی رعایت بھی زیادہ پائی جاتی ہے قدمچہ اور فراز میں تستر بھی اس درجہ نہ ہوگا اور خلاف معمول ہونا تو ظاہر ہی لہذا تفتیش کی ضرورت محسوس ہوئی بخاری نے ابن عمر کی روایت سے مکان کے اندر قدمچوں پر قضاء کا پتہ لگا دیا جزاہ اللہ خیرا۔

باب خروج النساء الی البراز : یعنی قضاء حاجت کی ضرورت سے عورتوں کا جنگل جانا جبکہ گھروں میں اس کا کوئی انتظام نہ ہو جائز ہے۔ عہد نبوی میں عورتیں اس ضرورت سے جنگل جایا کرتی تھیں حتیٰ کہ ازواج مطہرات بھی۔ حضرت عمر نے چاہا کہ ازواج کا نکلنا بند ہو جائے روکنے کا ایک حیلہ بھی نکالا مگر وحی نے اُن کو معذور رکھتے ہوئے خروج الی البراز کی اجازت قائم رکھی ۱۲

باب التبرز فی البیوت : یعنی مکانوں میں قضاء حاجت کے لیے کنف بنانا جائز اور درست ہی اگرچہ گندگی کے باعث کنف میں شیاطین کا اجتماع رہیگا مگر اس میں بعض فوائد بھی ہیں اور "الضرورات تبیح المحظورات" کی بنا پر یہ انتظام اپنی جگہ پر موزوں اور مناسب ہوگا کنیف میں قاذورات کے ہونے سے ملائکہ کے دخول فی البیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور نہ کنیف میں شیاطین کی موجودگی بقیہ حصصِ بیت میں جبکہ وہ نجاسات سے پاک و صاف ہوں کوئی نقصان پیدا کرسکتی ہی۔ مکان میں کنیف ایک مستقل مکان کی حیثیت رکھتا ہے۔

باب الاستنجاء بالماء : استنجاء بالماء کے متعلق سلف میں کسی کسی سے کراہت بھی منقول ہوئی ہی کسی نے اس کو تقذر کا طریق قرار دیا ہے کسی نے بعلت مطعومیت استنجا بالماء کو ناجائز فرمایا کسی نے سرے سے اس کے ثبوت ہی کا انکار کردیا۔ بخاری نے حضرت انس کے بیان سے اس کا ثبوت پیش فرما دیا کہ استنجا بالماء پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے لہذا اس کو غیر ثابت سمجھنا یا مکروہ کہنا لاعلمی پر مبنی ہے یا اس واضح ثبوت کے بعد قطعاً غلط اور باطل ہے واللہ اعلم۔ اصیلی نے اس استدلال کو مخدوش قرار دیتے ہوئے بخاری پر اعتراض جڑ دیا۔ فرماتے ہیں یعنی یستنجی بہ ابوالولید کا قول ہے جو شعبہ سے راوی ہی اگر حضرت انس کا قول ہوتا تو استدلال صحیح مانا جاتا مگر شاید اصیلی نے محمد بن بشار کے طریق پر جو باب حمل العنزہ مع الماء فی الاستنجاء میں خود بخاری نے نکالا ہے نظر نہیں فرمائی اس میں "فاحمل انا وغلام اداوۃ من ماء وعنزۃ یستنجی بالماء" کی تصریح حضرت انس کے بیان سے ثابت ہی ۱۲

باب من حمل معہ الماء لطہورہ : بخاری متعلقات استنجار میں استخدام کا جواز بتانا چاہتے ہیں اس موقعہ پر طہور سے محل استنجار کا طہور مراد ہے طہور وضور کا مسئلہ آئندہ آنے والا ہے ابو درداء کے اثر سے معلوم ہوا کہ اس قسم کی مختلف خدمات صحابہ سے متعلق تھیں۔

باب حمل العنزة مع الماء فی الاستنجاء : ترجمہ کا ظاہر یہ ہے کہ مار اور عنزہ دونوں کا استنجار سے تعلق ہے۔ مار فی الاستنجار کا تعلق تو کھلا ہوا ہے رہا عنزہ کا تعلق بالاستنجار تو وہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ حمل عنزہ زمین کریدکر ڈھیلا نکالنے کی غرض سے ہو اس تقدیر پر ترجمہ کا مقصد استنجار میں جمع بین المار والحجارہ کا عمل بتانا ہے جس کو عام طور پر فقہار نے مستحسن قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم۔

باب النہی عن الاستنجاء بالیمین : استنجار بالیمین کی کراہت متفق علیہ ہے اصحاب ظواہر حرمت کے قائل ہوئے ہیں لا یتمسح بیمینہ سے ترجمہ ثابت ہے

باب لا یمسک ذکرہ بیمینہ اذا بال : اس باب میں باب سابق پر ترقی ہے کہ استنجار بالیمین تو درکنار حالت بول میں عضو کو سیدھا رکھنے کی غرض سے بھی امساک الذکر بالیمین کی اجازت نہیں۔ روایت میں فلا یاخذن ذکرہ بیمینہ سے ترجمہ کا تعلق ہے اخذ اور مسک متقارب المعنی ہیں مسلم میں بروایۃ ہمام عن یحییٰ ابن ابی کثیر لا یمسک کا لفظ بھی منقول ہوا ہے اذا بال کی قید لگا کر اس پر تنبیہ فرما دی کہ بول اور غیر بول کی حالت میں احکام کا فرق ہے۔

باب الاستنجاء بالحجارة : قال الحافظ اراد بھذہ الترجمۃ الرد علی من زعم ان الاستنجاء مختص بالماء والدلالۃ علی ذالک من قولہ استنفض فان معناہا استنجی قال فی القاموس استنفضہ استخرجہ وبالحجر استنجی ۱۲

باب الوضوء مرۃ مرۃ ومرتین مرتین وثلاثا ثلاثا : یہ وہی مضمون ہے جس کو مؤلف ابتدار کتاب الوضوء میں بطور خلاصہ بلا سند ذکر فرما چکے ہیں یہاں سند کے ساتھ اس کو مفصل پیش فرماتے ہیں۔ ۱۲

باب الاستنثار فی الوضوء : نثرہ کہتے ہیں پرہ بینی کو والاستنثار تحریک النثرہ لاخراج

ما فیہا من الماء یہ فرع ہے استنشاق کی یعنی اول ناک میں پانی چڑھایا جاتا ہے اُس کے بعد ناک جھاڑ کر اس پانی کو نکالا جاتا ہے مقصد استنشاق کا مسئلہ ہے یعنی غسل وجہ کے ساتھ استنشاق بھی ضروری ہے تاکہ ظاہر وجہ کے ساتھ متعلقات وجہ کے بواطن کا بھی تصفیہ ہو جائے بلکہ تصفیہ باطن کا اہتمام تصفیہ ظاہر سے مقدم ہونا چاہیے۔ ہم نے ترتیب ابواب کے متعلق ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس کا نام القول الفصیح ہے اس میں اس سلسلہ کے بہت سے لطائف جمع کر دیے ہیں کتاب شائع ہو چکی ہے شائقین اس سے فائدہ اُٹھائیں۔ اس کتاب کا موضوع تراجم ابواب کی ضروری تشریح اور حدیث اور ترجمہ کی موافقت کا اظہار ہے اس کے علاوہ جو کچھ ہوگا وہ استطرادی اور ضمنی ہوگا خوب سمجھ لیں۔

باب الاستجمار وترا: یعنی ڈھیلوں سے استنجا کرتے وقت وتریت کا لحاظ رہنا چاہیے بخاری نے اس باب کو یہاں رکھ کر تنبیہ فرمادی کہ اس حدیث میں استجمار کے معنے استنجار بالحجارہ کے ہیں رمی جمرات یا کفن کے دھونی دینے کے مسئلہ سے اس کا تعلق نہیں واللہ اعلم

باب غسل الرجلین: یعنی وظیفۂ رجل غسل ہے مسح نہیں۔ دیکھیے موجبین مسح کے نزدیک صحت مسح کے لیے استیعاب رجل کی شرط نہیں، اس لحاظ سے ایڑیوں پر پانی نہ لگنا کوئی قابل اعتراض امر نہ تھا مگر ایسے لوگوں کو جن کی ایڑیاں اتفاقی طور پر خشک رہ گئی تھیں ویل للاعقاب من النار کی وعید سنائی گئی اور اسباغ وضوء کا حکم ہوا۔ فجعلنا نتوضأ و نمسح علی ارجلنا کا تبادر یہی ہے کہ پیروں پر مسح کیا تھا جس کو ناکافی قرار دیتے ہوئے تہدید فرمائی اور تکمیل وضو یعنی غسل رجل کا حکم ہوا۔ دوسری روایات کی بنا پر یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ "مسح" کے معنے نغسلہا غسلا خفیفا مبقعا کے ہیں۔ غرض بہر تقدیر یہ ثابت ہو گیا کہ رجل اعضاءِ مغسولہ سے ہے عضو ممسوح نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب المضمضۃ فی الوضوء: یعنی مضمضہ بھی وضو میں مطلوب ہے جس طرح کہ استنشاق مطلوب ہے مگر دونوں علیحدہ علیحدہ مطلوب ہیں یعنی ان الفصل احب من الوصل بینہما بغرفۃ۔ حُمران کے بیان میں جو مَضْمَضَ و استنشق و استنثر بکلمۃ واؤ مذکور ہے اس کا مقصد صرف اس قدر ہے کہ وضو میں یہ سب عمل ہوئے یہ نہیں کہ مضمضہ اور استنشاق کو ایک غرفہ میں جمع کیا گیا۔ واللہ اعلم

باب غسل الاعقاب: "وکان ابن سیرین یغسل موضع الخاتم اذا توضاء" باب کا مقصد یہ ہے کہ غسل میں ادائے فرض کے لیے عضوِ مغسول کا استیعاب ضروری اور لازمی ہے حتیٰ کہ اگر عضوِ مغسول کا کوئی معمولی حصہ بھی غسل سے باقی رہ گیا ہو تو اس کا بھی غسل ہی کرنا ہوگا، تر ہاتھ پھیرنے سے کام نہ چلیگا۔ اسی بنا پر محمد ابن سیرین انگوٹھی اتار کر اس کے محل کا غسل فرمایا کرتے تھے مبادا انگوٹھی کی موجودگی میں محل خاتم خشک رہ جائے یا تری پہنچے مگر مسح کے درجہ کی ہو غسل کے درجہ کی نہ ہو جس سے وظیفۂ غسل ناتمام رہے ترجمہ میں اعقاب کا ذکر اتباعِ واقعہ کے طور پر ہے نہ قیدِ حکم کے طور پر ۱۲

باب غسل الرجلین فی النعلین ولا یمسح علی النعلین: یعنی بغیر موزہ کے پیر جوتے میں ہو تب بھی اس کا غسل ہی کیا جائیگا یہ نہ کرینگے کہ نعل کو خف کی حیثیت دے کر اس پر مسح کرلیں اور نمٹ جائیں۔ غرض رِجل نعل میں ہو یا نعل سے باہر ہو ہر دو حالت میں اس کا وظیفہ غسل ہی رہیگا، ہاں پیر پر موزہ چڑھا ہوا ہو تو پھر اُس کا مسح بھی ہو سکتا ہے۔ روایت میں "یتوضأ فیھا" کا لفظ اس طرف مشیر ہے کہ نعلین میں پیر کا غسل ہوتا تھا مسح نہ تھا "توضی" کا تبادر غسل ہی مسح نہیں۔ "فیھما" بھی اسی کا قرینہ ہے مسح ہوتا "فیھما" کے بجائے "علیھما" فرماتے۔ علامہ سندھی فرماتے ہیں المتبادر منہ انہ یتوضأ الوضوء المعتاد فی حال لبسھا ولو کان الوضوء فی حال لبسھا لا علی الوجہ المعتاد لذکر۔ واللہ اعلم۔ ؎ فی النعلین ظرف مستقر ای حال کونھما فی النعلین

باب التیمن فی الوضوء والغسل: التیمن ھھنا البدایۃ بالیمین دون تعاطی الشئ بالیمین او التبرک او قصد الیمین۔ یہاں تو وضوء کا تیمن بیان کرنا ہے غسل کا تیمن کتاب الغسل سے متعلق ہے مگر احادیث سے اثباتِ مقصد میں تنگی دیکھتے ہوئے مؤلف نے اس ضرورت کو محسوس کیا کہ ترجمہ کے دامن میں قدرے وسعت کردی جائے جس سے اثباتِ مقصد کا راستہ صاف کھل جائے اور مطلب تک پہنچنے میں دشواری حائل نہ ہو لہذا وضوء کے ساتھ ترجمہ میں لفظ غسل کا اضافہ کیا گیا کیونکہ تیامن کا مسئلہ دونوں جگہ یکساں حالت میں ہے اور دربارۂ غسل یمین سے آغاز کرنے کا امر ابدأن بمیامنھا میں موجود ہے۔ لہذا بتقاضائے یکسانیت جبکہ غسل میں تیامن کا استحباب ثابت

ہوا تو وضو میں بھی ثابت اور مسلم ہوا وہو المدعیٰ رہی یہ بات کہ حدیث میں تو غسل میت کا ذکر ہے اور یہاں بحث ہے احیار کے غسل و وضو کی۔ ہو سکتا ہے کہ اس باب میں موت و حیوٰۃ کے احکام مختلف ہوں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غسل میت فرع ہے غسل حی کی والفرع لا یزید علیٰ اصلہ لہٰذا تیامن کا استحباب اول غسل حی میں ماننا پڑیگا پھر وہاں سے غسل میت میں اس کا اجرار ہوگا میں کہتا ہوں ابتدار بالیمین میں یمین کی شرافت کا لحاظ رکھا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ میت کے مقابلہ میں حی احق بالتشریف ہے پس اگر غسل میت میں تیامن مستحب ہے تو غسل حی میں بدرجہ اولیٰ مستحب ہوگا۔ اُمِ عطیہ کی روایت میں ابدأن بمیامنھا و مواضع الوضوء منھا دو جملے مذکور ہیں جس میں دو بداتیں مطلوب ہیں۔ بدایۃ بمیامن المیت بدایۃ بمواضع وضو، دونوں بدایتوں پر عمل کی صورت یہ ہوگی کہ غسل کی ابتدار مواضع وضو کے غسل سے اس طرح کی جائے کہ اول میت کا داہنا ہاتھ دھویا جائے پھر علی الترتیب وضو کراتے ہوئے جب غسل رجل کی نوبت آئے تو پہلے داہنا پیر دھویا جائے پھر بایاں پیر بقیہ جسد کے غسل میں بھی یہی تقدیم و تاخیر ملحوظ رہے پس معلوم ہوا کہ غسل کا آغاز وضو سے ہوگا اور وضو میں تیامن کا طریق برتا جائیگا اور جب وضو غسل میں بھی تیامن کی اس درجہ رعایت رکھی گئی تو وضو صلوٰۃ میں جو کہ دربارہ وضو اصل اصول ہے تیامن کی رعایت بدرجہ اولیٰ مطلوب ہوگی۔ دوسری روایت میں طہورہ کا لفظ طہور وضو اور طہور غسل دونوں سے عام ہے۔ بظاہر یہ روایت تیمن فی الوضوء کی اجیت کے لیے کافی نظر آتی ہے شاید لفظ تیمن کے اشتراک کے باعث مؤلف رح نے اس مختصر راستہ کو چھوڑ کر طویل مسافت کو اختیار فرمایا ہو اور غالباً قطع احتمالات ہی کی غرض سے اول ابدأن بمیامنھا کا تکرار ام عطیہ کی روایت سے نقل فرمایا ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

باب التماس الوضوء اذا حانت الصلوٰۃ : یعنی قبل از وقت پانی کی تلاش ضروری نہیں

اس بنا پر اگر کوئی شخص پہلے سے مطمئن بیٹھا ہے اور وقت ہونے پر پانی کی تلاش میں کامیاب نہ ہو سکے اور تیمم سے نماز پڑھنی پڑے تو اس کا کوئی قصور نہیں کیونکہ قبل از وقت جب وضو ہی ضروری نہیں تو اس کے لیے پانی کی تلاش کس طرح ضروری ہو سکتی ہے۔ صحابہ نے بارگاہ نبوی میں مضطربانہ پانی نہ ہونے

کی شکایت کی تو آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ تم نے پہلے سے اس کا انتظام کیوں نہیں کیا تھا کہ وقت پر دشواری نہ ہوتی بلکہ بطریق اعجاز ان کے لیے پانی مہیا فرما دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقت ہونے پر پانی حاصل کرنے کی ہر ممکن سعی لازم ہوگی بعض اوقات ایسی جگہ سے پانی مل جاتا ہے جہاں پہلے سے پانی ملنے کا کوئی گمان نہیں ہوتا لیکن قبل دخول الوقت وہ تلاش کا مکلف نہیں سہولت کا رکے لیے پہلے سے انتظام رکھنا یقیناً محمود ہے مگر لازم نہیں۔

باب الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان : جس پانی میں انسان کے بال دُھلے ہوں اس کا کیا حکم ہے، کیا وہ ناپاک ہو جاتا ہے یا اُس کی طہارت قائم رہتی ہے اس کا فیصلہ شعر انسانی کے بعد الانفصال طہارت اور نجاست کے فیصلہ سے ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ اور بعض دیگر حضرات انسانی بالوں کو جسم سے جدا ہونے کے بعد ناپاک قرار دیتے ہیں تو اُن کے نزدیک ایسے بالوں کا مغسول پانی ناپاک ہی ہونا چاہیے اور امام ابوحنیفہؒ اس کو ناپاک نہیں فرماتے لہذا اُن کے یہاں ماغسل بہ شعر الانسان کی نجاست کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور جب ماغسل بہ الشعر طاہر رہا تو ما وقع فیہ الشعر بدرجہ اولی طاہر رہیگا۔ اس مسئلہ میں بخاری امام ابوحنیفہ کی موافقت فرما رہے ہیں اور تائید میں عطاء کا قول پیش کر رہے ہیں۔ یہ ایک ترجمہ ہوا دوسرا ترجمہ سور الکلاب وممرہا فی المسجد کے عنوان سے مذکور ہے، ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ سور سے متعلق ہے پھر ممر فی المسجد کا ذکر استطرادی ہو یا اس کو ترجمہ ثالثہ قرار دیا جائے اس کا مسئلہ سور اور مسئلہ شعر دونوں سے تعلق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ عنقریب معلوم ہو جائیگا۔ چوتھا ترجمہ اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعاً ہے جس کو لفظ باب کے ساتھ معنون کیا ہے۔ علامہ سندھی کی رائے یہی ہے کہ یہ چاروں مختلف تراجم ہیں۔ سور الکلاب سے بخاریؒ کا مقصد کیا ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ بخاری طہارت سور الکلب کے قائل ہیں لیکن ولوغ کے بعد برتن کا غسل سات مرتبہ ضروری سمجھتے ہیں گویا مسئلہ سور کلب میں بخاری امام مالک کے پورے پورے ہمنوا اور مؤید ہیں علامہ عینی بخاری کو جمہور کے ساتھ رکھنا چاہتے ہیں یعنی بخاری کا مقصد یہ ہے کہ سور کلب ناپاک ہی جس پانی میں کتا منہ ڈال دے وہ ناپاک ہو جائیگا اس کا اراقہ اور برتن کا غسل واجب و لازم ہوگا۔

قائلین طہارت نے سطحی اور سرسری طور پر چند روایات سے استدلال کیا ہے ہم اہل نظر کے سامنے انہیں ایک ایک کرکے پیش کیے دیتے ہیں اہل فہم خود فیصلہ فرمالیں کہ ان روایات سے طہارت سور پر استدلال کہاں تک صحیح ہوسکتا ہے۔ ہمارے حضرات اساتذہ رحمہم اللہ اجمعین بھی اس رائے سے متفق ہیں اور ان کا یہ فیصلہ بخاری کی جلالتِ شان کے پیشِ نظر ہے۔ البتہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں بخاری کے اس ترجمہ کا رُخ طہارت کی جانب پایا جاتا ہے واللہ اعلم۔ ہمارے خیال میں ذرا تفصیل کی ضرورت ہے تاکہ کسی صحیح نتیجہ تک پہنچنے میں ناظرین کو سہولت ہوجائے اس بنا پر گذارش ہے کہ شراح کے خیال کے مطابق سور الکلاب میں ایک نظریہ تو نجاست کا تھا جسے ہم قدرے تفصیل کے ساتھ پیش کرچکے ہیں۔ دوسرا نظریہ طہارت کا ہے اُس کی تفصیل باقی ہے اس سلسلہ میں بخاری نے چند امور ذکر فرمائے ہیں۔ زہری[۱] اور سفیان سور کلب کی موجودگی میں تیمم کی اجازت نہیں دیتے۔ مسجد[۲] نبوی میں بلا روک ٹوک کتے آتے جاتے تھے، موسم گرما میں چلتے وقت کتے کی زبان سے لعاب گرتا رہتا ہے چلتے میں کبھی کبھی جُھر جُھری لیتا ہے جس سے بال بھی گرجاتے ہیں۔ کتے کی جان بچانے کی خاطر ایک شخص نے اپنے موزہ سے پانی پلایا جس پر اُس کی مغفرت ہوگئی۔ کتے کا شکار حلال قرار دیا گیا حالانکہ جانور کو زخمی کرنے میں کیلوں کے ذریعہ اُس کا لعاب رطوبات لحمیہ میں پھیل جاتا ہے، پھر نہ اُس کے دھونے کا حکم ہے نہ اس کی عادت ہی ہے کہ تصریح کی حاجت ہو مذکورۂ بالا امور سے معلوم ہوا کہ کتا نجس العین تو نہیں ہے بہت سے بہت نجس اللحم کہہ لو سو نجاست لحم نجاست سور کو مستلزم نہیں بلی نجس اللحم ہے مگر اس کا سور نجس نہیں۔ سور نجس ہوتا تو لعاب ہی کے باعث تو ہوتا اور اگر لعاب نجس ہوتا تو کم از کم مساجد میں ضرور اس کا اہتمام ہوتا کہ کتے نہ داخل ہوں پس مرور کلاب سے صاف معلوم ہوگیا کہ کتے کے بال اور اس کا لعاب نجس نہیں اور جب کتے جیسے خبیث جانور کے بال نجس نہیں تو شعر انسان میں نجاست کا کیا احتمال ہوسکتا ہے۔ ہاں ایک دغدغہ باقی رہ جاتا ہے کہ سور کلب ناپاک نہیں تو غسل اناء کا حکم اور وہ بھی اس قدر سخت کہ سات مرتبہ غسل ہو اور مٹی سے منجھائی بھی ہو کس بنا پر ہوا۔ اس پر ایک ذیلی بات رکھ کر تنبیہ فرمادی کہ یہ حکم مختص بالاناء ہے

اور تعبدی ہے لم سے بحث نہیں۔ واللہ اعلم۔ احقر نے بقدر ضرورت ہر دو خیال کی توضیح کر دی اب پھر اصل مسئلہ کی طرف عود کرتا ہوں۔ انسان کے بال بدن سے منفصل ہو کر بھی پاک ہی رہتے ہیں بخاری نے اس سلسلہ میں جو استدلال پیش فرمایا ہے ناظرین کو اس پر بھی اعتراض ہو کہ یہ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار سے متعلق ہے، ہو سکتا ہے کہ آپ کی خصوصیت ہو غرض دعویٰ عام ہے اور دلیل خاص لہذا تقریب ناتمام رہی۔ مگر بخاریؒ ان باتوں کی کب پرواہ کرتے ہیں وہ تو دور دور کے اشارات سے بھی اپنا مطلب نکال لینے کے عادی ہیں۔ ان روایات میں دو چیزیں ہیں ایک طہارت شعر دوسرا تبرک بالشعر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فراغت پر حلق راس کرایا اور بال تقسیم فرما دیے۔ تبرک بالاشعار فرع ہے طہارت اشعار کی۔ مخصوص قسم کا تبرک بالاشعار یقیناً پیغمبر کی مخصوص شے ہے مگر مطلق استبراک بالاشعار کو اشعار پیغمبر کے ساتھ مخصوص ماننے پر کونسی دلیل قائم ہوئی ہے کہ اس سے انکار کیا جائے۔ اور جب تبرک باشعار الصالحین کا جواز نکلا تو بقاعدہ الشئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ طہارت اشعار کا معاملہ صاف ہو گیا۔ حاصل یہ ہے کہ اصل احکام میں عموم ہے خصوصیات کے لیے خصوصی دلائل درکار ہیں واذ الیس فلیس فتفکر۔

باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین: اس ترجمہ کے دو جزو ہیں ایک ایجابی اور دوسرا سلبی جزو ایجابی کل ما خرج من السبیلین فھو ناقض للوضوء معتادا کان او غیر معتاد قلیلا کان او کثیرا جزو سلبی لا ینقض الوضوء غیر ما خرج من السبیلین دودہ من الدبر اور قملہ من الذکر عند البخاری ناقض وضو ہیں۔ امام مالک ان کو ناقض نہیں مانتے۔ قے، رعاف، دم جرح من غیر السبیلین اور قہقہہ عند البخاری ناقض نہیں امام ابو حنیفہ ان کو ناقض مانتے ہیں۔ ایسے ہی مس ذکر اور مس مراۃ کو بخاری ناقض نہیں کہتے عند الشافعی ان کا شمار نواقضات میں ہے۔ معلوم ہوا کہ نواقض وضو کے سلسلہ میں بخاری نہ پورے طور پر شوافع کا ہم آہنگ ہے نہ کلیتہً مالکیہ سے متفق نہ بالکل احناف کے مخالف اگر غیر ما خرج من السبیلین میں شوافع سے اتفاق رکھتا ہے تو مس ذکر اور مس مراۃ میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہے۔ حافظ کا یہ فرمانا کہ بخاری نواقض وضو میں شوافع کی موافقت کر رہا

ہے اور اس خیال پر ترجمہ کا یہ مفہوم قرار دینا کہ یہ حصر باعتبار اعذار خارجہ من الجسد کے ہے یعنی ما خرج من الجسد میں بجز ما خرج من السبیلین کے اور کوئی بدن سے باہر آنے والی شئے ناقض وضو نہیں اس کا یہ مطلب نہیں کہ بخاری مطلقاً نواقض کو ما خرج من السبیلین میں منحصر مانتا ہے محض سخن پروری اور اپنے مذہب کا تشبہ ہے ورنہ بخاری نہ مس مراۃ کو ناقض وضو مانتا ہے نہ مس ذکر کو۔ ہمارے اس خیال کی تائید کہ ترجمہ دو جزو سے مرکب ہے وہ آثار و اقوال ہیں جن کو مؤلف نے ترجمہ کے ذیل میں پیش فرمایا ہے ان میں بعض آثار کا تعلق ترجمہ کے جزو ایجابی سے ہے اور بعض کا جزو سلبی سے۔ مسائل ضحک فی الصلوٰۃ خلع خف اخذ شعر و ظفر، ذات الرقاع کا واقعہ اور اُس کے امثال یہ سب اسی جزو سلبی کے لحاظ سے مذکور ہوئے ہیں اور قول باری اوجاء احد منکم من الغائط اور حدیث ابی ہریرہ لا وضوء الا من حدث کا جزو ایجابی سے کھلا تعلق ہے علامہ سندھی نے آیت سے استدلال کی تقریر اس طرح فرمائی ہے کہ موجبات تیمم دو قسم کے امور ہیں ایک وہ جن کا حدث اصغر سے تعلق ہے اور دوسرے وہ کہ جن کا حدث اکبر سے تعلق ہے۔ آیت میں حدث اکبر کے لیے لامستم النساء کا لفظ بطور کنایہ مستعمل ہے جو موجبات حدث اکبر کی صحیح تصویر ہے اس لحاظ سے اوجاء احد منکم من الغائط جو حدث اصغر سے کنایہ ہے اس میں بھی ایسی ہی جامعیت کا ہونا لازم ہوا جو اس کی تمام متعلقہ صور پر حاوی ہو پس اگر خارج من السبیلین کے علاوہ نواقض وضو کچھ اور بھی ہوں تو وہ من الغائط کے تحت نہ آسکینگے اور آیۃ اُن اسباب نقض کے پیش آنے پر تیمم کے جواز اور عدم جواز سے ساکت ہی نہیں بلکہ بطور مفہوم عدم جواز کی جانب مشیر ہوگی۔ پس ثابت ہوا کہ نواقض وضو وہی امور ہیں جن کا سبیلین سے تعلق ہے۔ ان کے ماسوا کوئی چیز ناقض نہیں وہو المدعیٰ لا وضوء الا من حدث میں بروایت ابوہریرۃ حدث کی تفسیر ضرطہ کے ساتھ نقل فرما کر مقصد کا اشارہ کردیا کہ ضرطہ جیسی چیزیں جن کا احد السبیلین سے تعلق ہو ناقض وضو ہیں ورنہ تخصیص میں ایہام خلاف مراد ہوگا کہ نواقضات تو قئے رعاف حجامت وغیرہ اور بھی ہیں مگر ان کے احکام ضرطہ کے احکام سے مختلف ہیں وہذا باطل۔ علامہ سندھی مالم یحدث کے تحت ارشاد فرماتے ہیں حاصل استدلالہ باحادیث الباب ان ما ورد من الحدث فی الاحادیث الصحاح کلہ

من قبیل الخارج تحقیقاً او مظنۃ ففی حدیث عثمان وابی سعید الحدث ہو الخارج مظنۃ من حیث ان الجماع لا یخلو عن خروج مذی وفی الاحادیث الباقیۃ ہو الخارج تحقیقاً واما غیر الخارج من السبیلین فما صح فیہ حدیث فلا یصح القول بکونہ ناقضاً وہو المطلوب واللہ تعالیٰ اعلم ومعنی قول ابی ہریرۃ الصوت ای ما ہو من جنسہ فی الخروج من احد السبیلین واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲

باب الرجل یُوضئ صاحبہ: یصب الماء علی الاعضاء المتوضئ ای یُعینہ فی وضوئہ یعنی استمداد فی الوضوء کا مضائقہ نہیں مثلاً پانی منگوانا یا خادم سے اعضاء پر پانی ڈلوانا یہ سب کچھ جائز ہے۔ گو پسندیدہ نہیں ہاں وضوء کا عمل یہ خود متوضی کریگا عذر ہو تو یہ کام بھی خدام سے لے سکتا ہے۔ ہر دو روایات میں صب ماء صحابی کا فعل ہے اور توضی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل۔ علامہ ابن منیر نے اس موقعہ پر تکلف سے کام لیا ہے۔

باب قراءۃ القرآن بعد الحدث وغیرہ: لفظ وغیرہ کو مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں اور مجرور بھی۔ مرفوع کی صورت میں اس کا عطف لفظ قراءۃ پر ہوگا اور باب کو منون مقطوع عن الاضافۃ پڑھا جائیگا۔ اس تقدیر پر غیرہ کا مفہوم کتابۃ القرآن کا مسئلہ بھی ہو سکتا ہے اور دیگر اذکار بھی اس کے ماتحت آسکتے ہیں۔ ترجمہ کا حاصل یہ ہوگا کہ محدث قرآن عزیز کی قراءت بھی کرسکتا ہے اور کتابت بھی کرسکتا ہے اسی طرح قرآن کے علاوہ دیگر اذکار بھی یعنی طہارت نہ شرط ذکر ہے نہ شرط قراءۃ اور نہ شرطِ مس کہ کتابت میں عادۃً مس بھی ہوتا ہے۔ اور اگر مجرور پڑھا جائے اور لفظ باب مضاف الی القراءۃ ہو تو قراءۃ، قرآن، حدث تینوں پر عطف ہو سکتا ہے۔ پہلی صورت میں کتابۃ القرآن اور مس قرآن کا مسئلہ مراد ہوگا اور دوسری میں ذکر وغیرہ کے مسائل اور تیسری صورت میں غیر حدث کے مفہوم میں جنابت و طہارت دونوں شامل ہو سکتے ہیں۔ یعنی اگر حدث سے خاص حدث اصغر مراد ہو اور یہی ظاہر ہے تو غیرہ سے حدث اکبر مراد ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں ترجمہ کا مقصد یہ ہوگا کہ حدث کسی قسم کا ہو اصغر ہو یا اکبر وہ مانع عن قراءۃ القرآن نہیں اور اگر لفظ حدث میں عموم معتبر ہو تو غیرہ میں اس کا مقابل حال طہارت ہوگا، اس صورت میں ترجمہ کا حاصل یہ ہوگا کہ قراءت قرآن کے جواز

ہیں طہارت اور عدم طہارت کا فرق نہیں جواز تو ہر صورت میں ہے البتہ قراءۃ باطہارت میں خیر و برکت کی زیادتی اور اجر کی ترقی مسلم ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ محدث کو قرآن پڑھنے سے روک دیا جائے۔ واللہ اعلم۔ حافظ فرماتے ہیں۔ باب قراءۃ القرآن بعد الحدث ای الاصغر وغیرہ ای من مظان الحدث اس کے بعد کرمانی پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں بخلاف غیر الحدث من نواقض الوضو وقد تقدم بیان المراد بالحدث وھو یؤید ما قررتہ انتہی۔ ہم اس کے سمجھنے سے قاصر ہیں بعد الحدث سے حدث اصغر مراد لے کر جس میں تمام ما خرج من السبیلین داخل ہیں غیر حدث سے دیگر نواقض وضو کا ارادہ کیا معنی رکھتا ہے شاید وہی مس ذکر اور مس مرأۃ کا خیال اس اختلال کا باعث بنا ہوا ہے۔ حدث اصغر اور لفظ حدث مفہوم کے اعتبار سے دو جدا گانہ حقیقت ہیں حافظ بھی اس کو خوب سمجھتے ہیں مظان حدث سے نوم مراد لیتے تو ترجمہ کی تشریح اس طرح ہو سکتی تھی کہ قراءۃ القرآن بعد الحدث تحقیقاً او غیرہ یعنی مظنۃ یعنی بعد النوم پھر حدیث سے بھی اس کے اثبات میں سہولت رہتی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نوم سے بیدار ہو کر خواتیم آل عمران کی دس آیتیں تلاوت فرمائیں۔ مگر حافظ کی اگلی عبارت میں اس کے لیے گنجائش کم نکلتی ہے۔

اصل یہ ہے کہ حافظ تراجم کی شرح میں مذہب پرستی کے شوق میں بیشتر اپنا مذاق ملحوظ رکھنا چاہتے ہیں مذاق بخاری کی رعایت قطعاً نہیں کرتے اس لیے جگہ جگہ تکلف کرنا پڑتا ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ قراءۃ للجنب کے مسئلہ سے گریز کرنا چاہتے ہیں حالانکہ اس باب میں بخاری کا مختار معلوم ہے کہ ان کے نزدیک جنبی کو بھی قراءت قرآن کا حق حاصل ہے اور اس میں بخاری منفرد بھی نہیں سلف میں اور بھی بعض حضرات اس کی اجازت دے رہے ہیں۔ آمدم برسر مطلب پیش کردہ آثار کے متعلق بے تکلف بات تو صرف اتنی ہے کہ ان کی حیثیت مترجم بہ کی ہے مترجم لہ کی نہیں۔ چند مناسب مسائل کا تذکرہ کر دیا اصل ترجمہ سے ان کی مناسبت تلاش کرنا زائد سی بات ہے لیکن یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ان کا ترجمہ سے کوئی ربط نہیں۔ ابراہیم فرماتے ہیں لا باس بالقراءۃ فی الحمام حمام محل انجاس و احداث ہے۔ حاضرین بیشتر جنبی یا محدث ہوتے ہیں پس اگر محل انجاس و احداث میں قراءۃ لا باس بہ ہو سکتی ہے تو حالت حدث کی قراءۃ میں اس سے زائد اور کیا ہوتا ہے کہ لسان جو کہ محل قراءت ہے اس

سے حدث کا تعلق ہو رہا ہے اور جب کتب رسائل علی غیر وضو کی اجازت ہے کہ جن میں عموماً آیات تعبیہ یا ان سے استشہاد ہوتا ہے تو قراۃ فی حال الحدث میں کیا قباحت ہے جو اُس کو منع کیا جائے حالانکہ کتابت میں عادۃً عمل ید کے ساتھ عمل لسان کی بھی شرکت رہتی ہے اور مکتوب کا مس بھی ہوتا رہتا ہے جو نص قرآنی ممنوع ہے ۔ مسئلہ سلام میں تعری اور عدم تعری کا تو فرق کیا مگر یہ نہیں فرمایا کہ محدث ہوں تو یہ حکم ہوگا غیر محدث ہوں تو یہ حکم ہوگا۔ بہر حال ترجمہ میں جن احتمالات کا ذکر ہو چکا ہے اُن کے پیش نظر ان بیانات کو ترجمہ سے غیر متعلق کہنا تو کسی طرح بھی درست نہیں بلکہ مقصد ترجمہ کے لیے مؤید ہی ماننا پڑیگا اگرچہ فرداً فرداً ہر اثر ہر احتمال کے مناسب نہو مگر مجموعی حیثیت سے ان کا تناسب اور تطابق للترجمہ ظاہر ہے ۔ اس کے بعد ابن عباس کی روایت کا معاملہ رہجاتا ہے کہ اُسے ترجمہ کے ساتھ کیا مناسبت ہے ۔ اجی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم تو ناقض نہیں اور ابن عباس نابالغ ہیں ان کا کوئی فعل حجت نہیں تو پھر اثبات ترجمہ کی کیا صورت ہو ۔ شراح کی توجیہات انہیں مبارک رہیں حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ عادۃً نوم طویل کے بعد ریاح کا خروج ہوا کرتا ہے بس اسی پر بخاری نے ترجمہ کی بنیاد رکھدی یعنی بعد الاستیقاظ عمومی عادت کے مطابق آپ کو محدث قرار دیتے ہوئے آیات کی قرارت سے قرارت فی حال الحدث کے جواز پر استدلال ہو سکتا ہے اس استدلال میں جس قدر قانونی سقم ہیں اُن سے یہاں بحث کرنے کا موقع نہیں ۔ ہمارے خیال میں ایک بات آرہی ہے صحیح یا غلط اُس کا فیصلہ ناظرین خود کرلیں وہ یہ ہے کہ ابن عباس فرماتے ہیں فقمت فصنعت مثل ما صنع اہ یعنی میں نے بھی اُٹھکر اول آنکھیں ملیں پھر آیات کی تلاوت کی اور وضو کر کے آپ کے بائیں طرف جا کھڑا ہوا اہ یہ اگرچہ نابالغ کا فعل ہے مگر اس کے ساتھ پیغمبر کی تقریر شامل ہو گئی جس نے اس کو حجت بنا دیا اگر قرارۃ فی حال الحدث ممنوع ہوتی تو جس طرح اثنار صلوٰۃ میں ابن عباس کی اس معمولی سی غلطی کو کہ وہ آپ کے بائیں کھڑے ہو گئے تھے برداشت نہیں کیا گیا اور نماز ہی میں ان کا کان ملتے ہوئے اپنے عقب سے کھینچ کر داہنی طرف لا کھڑا کیا حالانکہ نماز بھی نفل تھی اور شخص واحد کا عن یمین المقتدی کھڑا ہونا کچھ ایسا ضروری بھی نہ تھا جس سے نماز باطل یا مکروہ تحریمہ ہوتی ہو غایت

سے غایت خلاف سنت امر تھا مگر اس کی اصلاح ضروری سمجھی گئی تو قراءۃ فی حال الحدث کی اصلاح جبکہ قراءت کے لیے طہارت شرط لازم ہو اس سے کہیں زیادہ اہم اور ضروری نظر آتی ہے پس معلوم ہوا کہ حدث میں قرأت قرآن جائز ہے اور جنابت بھی ایک قسم کا حدث ہی ہے تو اس میں عدم جواز کہاں سے آگیا اور جب قرأت قرآن فی حال الحدث جائز ہوا تو دیگر اذکار کا کیا پوچھنا وہ تو اس سے ادنی درجہ میں ہیں فثبت المدعی واللہ اعلم۔

باب من لم یتوضاء الا من الغشی المثقل۔ الغشی من امراض القلب وہو دون الاغماء وہو من امراض الدماغ ترجمہ کا مطلب یہ ہے کہ غشی ناقض وضو ہے بشرطیکہ مثقل ہو غیر مثقل ناقض نہیں قال الحافظ واشار المصنف بذالک الی الرد علی من اوجب الوضوء من الغشی مطلقاً والتقدیر باب من لم یتوضاء من الغشی الا اذا کان مثقلاً۔ اسماء پر غشی طاری ہوئی مگر مثقل نہ تھی نماز پڑھتی رہیں اور اسی حالت میں پانی کا ڈول اٹھا کر سر پر ڈالنا شروع کر دیا تاکہ غشی کا اثر بڑھنے نہ پائے۔

باب مسح الراس کلہ: پورے سر کا مسح فرض ہے وبہ قال مالک وقال سعید ابن المسیب المرأۃ بمنزلۃ الرجل تمسح علی راسہا ولم یقل علی بعض راسہا مع ان المقام مقام بیان الفرائض افاد الشاہ ولی اللہ یعنی پورے سر کا مسح فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت۔ امام احمد سے ایک روایت یہ بھی منقول ہوئی ہے کہ عورت کے لیے مقدم راس کا مسح کافی ہے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں وتعلق قول ابن المسیب بالباب انما ہو بمجرد ذکر المسح فیہ ولا تعلق لہ بخصوص الترجمۃ ومثل ذالک فی تعالیق البخاری کثیر انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ سعید کے قول کو ترجمہ سے اس طرح مطابق کیا جا سکتا ہے کہ علی راسہا فرمایا، علی خمارہا یا علی بعض راسہا نہیں فرمایا حالانکہ عورت کے بال عورت ہیں اور تحت الخمار مسح کرنے سے کچھ نہ کچھ ان کا کشف ہو ہی جاتا ہے خصوصاً جبکہ پورے سر کا استیعاب ہو اندریں حالات احتیاط کا تقاضہ یہ تھا کہ بحق مرأۃ یا تو خمار کا مسح مسح راس کا بدل مان لیا جاتا یا مقدم راس کے مسح پر قناعت ہوتی مگر ابن المسیب نہ اس کی اجازت دیتے ہیں نہ اُس کی بلکہ عورت کے حق میں بھی استیعاب راس کو ضروری سمجھتے ہیں پس معلوم ہوا کہ مسح راس میں استیعاب فرض ہے۔

اس میں کسی نہج تخفیف کی گنجائش نہیں اگر ہوتی تو عورت کے حق میں ہوتی واللہ اعلم بخاری نے فرضیت استیعاب پر وامسحوا برءوسکم سے استدلال فرمایا ہے علامہ سندھی فرماتے ہیں مبنی علی ان الرأس اسم الکل کالوجہ وقولہم الباء تدل علی ان المراد بہ البعض منقوض بقولہ تعالیٰ فی التیمم فامسحوا بوجوھکم فلا عبرۃ بہ استدلال کا مدار دو امر ہیں مسح راس میں استیعاب کا ثبوت اور عمل استیعاب کا دوام، اقبال وادبار فی المسح سے امر اول کا ثبوت واضح ہے اور قرینہ سوال سے اس عمل کا دوام ظاہر ہو رہا ہے لہذا عبد اللہ ابن زید کی روایت سے مسح راس میں استیعاب کی ضرورت محقق ہوگئی اس کے خلاف کوئی چیز ثابت ہوتی تو اہل مدینہ اُس سے لاعلم نہ رہتے مگر امام مالک کے استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کے پاس ایسا کوئی علم نہیں جس سے فرضیت استیعاب کے خلاف کوئی رائے پیدا ہوسکے۔ وہو المدعیٰ۔ علامہ سندھی نے اس استدلال پر کافی تنقید فرمادی ہے مگر دلائل پر بحث کرنا ہمارے موضوع کتاب سے خارج ہے لہذا ہم اس کو نظر انداز کرتے ہیں۔

باب غسل الرجلین الی الکعبین ۔ اس باب کا مقصد وظیفہ رجل کی تحدید بیان کرنا ہے ورنہ اصل وظیفہ غسل سے تو فراغت ہو چکی ہے ۱۲

باب استعمال فضل وضوء الناس ۔ المراد بالفضل الماء الذی یبقی فی الظرف بعد الاستعمال قالہ الحافظ فی الفتح وعندی ان الفضل یعم المتقاطر من الاعضاء والباقی بعد التوضئ فی الاناء وفی احادیث الباب اشارۃ الیہما یعنی وضوء کا بچا ہوا پانی ہو یا عند الوضوء اعضاء سے ٹپکنے والا پانی ہو دونوں پاک ہیں اور قابل استعمال ہیں ان کا پینا بھی درست ہے اور دوبارہ وضوء میں استعمال کرنا بھی درست ہے۔ مصنف نے ترجمہ مطلق رکھا ہے نہ استعمال کو مقید کیا نہ وضوء کو لہذا یہ ترجمہ جس طرح استعمال کی تمام صور پر حاوی ہوگا کہ شرب ہو یا عجن وطبخ غسل ثیاب ہو یا غسل بدن نجاست حقیقی میں استعمال ہو یا نجاست حکمی میں غرض ہر صورت سے اس کا استعمال درست ہے اسی طرح وضوء میں بھی کوئی قید نہیں وضوء حدث ہو یا وضوء علی الوضوء ہو پھر تام ہو یا ناقص ہو یعنی صرف ہاتھ اور چہرہ کا غسل ہو کہ روایات میں اس کو بھی وضوء کہا گیا ہے اور جس طرح کہ استعمال اور وضوء میں اطلاق اور

عموم ملحوظ ہے، اسی طرح فضل کے بارے میں بھی کوئی ایسی قید نہیں جس کی بنا پر بقیہ ما الوضوء کے ساتھ ترجمہ کو مخصوص سمجھا جائے الحاصل ترجمہ ہر قسم کی قیود سے مطلق ہے اور اسی اطلاق کی رعایت سے مصنف نے مختلف قسم کی روایات پیش فرمائی ہیں کہ جن میں کہیں تو فضل بالمعنی الاول ظاہر ہے اور کہیں فضل بالمعنی الثانی کہیں وضوء تام کا فضل ہے اور کہیں وضوء ناقص کا فضل۔

ضوء استعمال میں بھی توسع معلوم ہوتا ہے کہ افراغ علی الوجہ والصدر بھی ہوا اور شرب بھی جواز شرب سے طبخ اور عجن کا جواز اور افراغ علی الوجہ والصدر سے بعلت تصفیہ وتطہیر غسل ثوب وبدن کا مسئلہ اور بعلت تنویر وتبریک اُس سے وضوء کا جواز بھی سمجھ میں آگیا مزید تائید کے لیے جریر کا عمل پیش کر دیا کہ وہ مسواک کر کے بغیر دھوے اس کو پانی میں ڈبو دیتے اور اپنے گھر والوں سے فرماتے کہ اس سے وضوء کریں۔ مسواک آلۂ تطہیر ہے" السواک مطهرة للفم" اس کے استعمال سے تقرب الٰہی حاصل ہوتا ہے مرضات للرب اور وضوء کا جزء ہے عام طور پر وضو کے ساتھ مسواک کا استعمال ہوتا ہے حکم بھی یہی ہے کہ عند کل وضوء مسواک کا استعمال ہو۔ اندریں حالات اس پانی پر جس میں جریر نے بعد الاستعمال غمس سواک کیا یہ بھی صادق ہے کہ وہ بقیہ وضوء ہے اور یہ بھی صادق ہے کہ وہ مستعمل علی العضو ہے بلکہ بقیہ وضوء کا معاملہ تو مستعمل فی العضو کے مقابلہ پر ادنیٰ اور اہون ہے جب اس کا استعمال وضوء میں نقصان دہ نہیں تو بقیہ کا استعمال بدرجۂ اولیٰ بے ضرر ہونا چاہیے کہ وہاں تو اختلاط مستعمل بغیر المستعمل کا احتمال ہی احتمال ہے محقق کچھ بھی نہیں۔ اور یہاں اختلاط محقق ہے پھر بھی وضوء کی اجازت دی جا رہی ہے۔ بہر حال بخاری ماء مستعمل کو بھی طاہر اور ہر طرح قابل استعمال سمجھتے ہیں غالباً اُن کی نظر میں طہارت اور طہوریت لازم وملزوم ہیں اور ائمہ بھی اس کے قائل ہوئے ہیں امام ابو حنیفہ اس طرفین کے تلازم کو تسلیم نہیں کرتے۔ ہم نے تابقدر مذاق مؤلف کی رعایت رکھتے ہوئے ترجمہ کی ایضاح کر دی شراح کے رد وقبول سے بحث نہیں والعلم عند اللہ۔

باب صرف مستملی کے نسخہ میں یہاں لفظ باب پایا گیا ورنہ حدیث کا تعلق ترجمہ سابقہ سے ظاہر ہے

اگر لفظ باب قائم رکھا جائے تو یوں کہا جائیگا کہ مصنف نے حسب عادت بعض ضروری امور کی توضیح اور تکمیل کی خاطر بطور تنبیہ لفظ باب رکھ دیا۔ ابو موسیٰ والی روایت ہیں جس سے جواز شرب پر استدلال کیا گیا ہے ایک خامی یہ تھی کہ وہاں وضور کا تذکرہ نہیں بلکہ صرف ہاتھ اور چہرہ کا غسل ہوا اور پانی میں کلّی ڈالی گئی اور وہ پانی ابو موسیٰ اور بلال کو پینے کے لیے دے دیا گیا۔ ہو سکتا ہے کہ محض ادخال برکت کی غرض سے یہ عمل کیا گیا ہو وضور کا قصد نہ ہو اور کسی روایت میں بھی اس واقعہ کے متعلق پورے وضو کا تذکرہ نہیں ملتا۔ لہٰذا مسئلہ زیر بحث میں کہ فضل وضو طاہر اور مباح الاستعمال ہے ولو شربا استدلالی ضعف پیدا ہو گیا۔ بخاری نے سائب ابن یزید کی روایت سے ثابت کر دیا کہ سائب نے جو پانی پیا تھا اس میں فضل وضو کی صراحت ہے اور قرائن سے یہ بھی واضح ہو رہا ہے کہ وہ فضل یعنی الماء المستعمل تھا کیونکہ یہ بیمار تھے اور رفع بیماری میں بقیہ وضور کے مقابلہ پر مستعمل پانی کا قوی التاثیر ہونا اظہر من الشمس ہے۔ اب مسئلہ بے غبار ثابت ہو گیا۔ واللہ اعلم

باب من مضمض واستنشق من غرفۃ واحدۃ۔ یعنی جو حضرات غرفہ واحدہ میں مضمضہ اور استنشاق کو جمع کرتے ہیں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ بخاری نے مَنْ مَضْمَضَ کہہ کر اپنی ذمہ داری ہٹالی ہے ورنہ ان کا رجحان تو فصل ہی کی جانب ہے۔ واللہ اعلم۔

باب مسح الراس مرۃ : مرۃ کی تصریح فرما کر یہ ظاہر کر دیا کہ اقبال و ادبار ایک ہی مسح کی دو حرکتیں ہیں مسح متعدد نہیں۔ موسیٰ عن وہیب کی روایت میں مسح براسہ مرۃ کی تصریح موجود ہے۔

باب وضوء الرجل مع امرأتہ وفضل وضوء المرأۃ وتوضأ عمر بالحمیم ومن بیت نصرانیہ : بظاہر دو ترجمے ہیں مگر مقصود بالافادۃ دوسرا ترجمہ ہے اُسی میں کچھ خلاف ہوا ہے۔ امام احمد عورت کے فضل کو جبکہ اُس نے مرد کی غیبوبت میں اس پانی سے وضو وغیرہ کیا ہو حق رجل ممنوع الاستعمال قرار دیتے ہیں جمہور اُس صورت میں بھی جواز کے قائل ہیں بخاری جمہور کے ساتھ ہیں رہا پہلا ترجمہ تو اس کو بطور توطیہ وتمہید رکھ دیا ہے گویا اُس سے دوسرے ترجمہ کی طرف راستہ نکالنا

چاہتا ہے کہ مرد و عورت کے مل جل کر وضو کی اجازت دینے سے جس پر عہد نبوی کا تعامل رہا ہے اور آپ بھی اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے وہی استعمال فضل کی صورت بن جاتی ہے جس سے آپ گریز کرنا چاہتے ہیں ورنہ انفراد اور اجتماع کا فرق کس بنیاد پر قائم کیا گیا وجہ یہ ہے کہ ایک ظرف سے مرد عورت کے وضو کرنے میں یہ ضروری نہیں کہ دونوں کے ہاتھ پانی میں ساتھ پڑیں اور ساتھ ہی نکلیں وضو کا آغاز بھی ایک ساتھ ہو اور انفراغ بھی ایک ہی ساتھ ہو عادتاً کچھ تقدیم تاخیر ضرور ہو جاتی ہے پس اگر بہ نیت وضو عورت کا ہاتھ پانی میں پہلے پڑ گیا یا عورت یکجائی وضو میں مرد سے قبل فارغ ہوئی تو وہ پانی فضل مرأۃ ہو گیا، اب مرد کا اُسے استعمال کرنا فضل مرأۃ کا استعمال کرنا ہو گا، تنہا وضو کرنے میں اس کے سوا اور کیا احتمال نکل سکتا ہے کہ بے احتیاطی سے غسالہ پانی میں گر گیا ہو سو وہ تو معیت رجل ظرف میں ہاتھ ڈال کر وضو کرنے کی صورت میں بھی موجود ہے پھر اجتماعی صورت کا جواز اور انفراد کا عدم جواز کیا معنے رکھتا ہے واللہ اعلم۔ رہا اثرین کا ترجمہ سے تعلق سو کیا ضروری ہے کہ ہر مذکور فی الترجمہ کو مترجم لہ کی حیثیت دی جائے مترجم بہ بھی ہو سکتا ہے یعنی ایک مسئلہ بتا دیا کہ وضو گرم پانی سے بھی جائز ہے اس پر باستثناء مجاہد جمہور کا اتفاق ہے۔ شاید حمیم کے متعلق یہ وسوسہ ہو کہ اس کے ساتھ ناریت کا تعلق ہو گیا ہے جو کہ جزو جہنم ہے لہذا اس وضو میں تلبس بالعذاب کی صورت پیدا ہو جاتی ہے جس سے تا بمقدور احتراز لازم ہے سو بخاری نے بتا دیا کہ صحتِ وضو کا مدار صرف پانی کی طہارت پر ہے سرد ہو یا گرم۔ اسی طرح دوسرے اثر کو لے لیجیے کہ پانی پاک ہونا چاہیے خواہ وہ مسلمہ کے گھر کا ہو یا کتابیہ غیر مسلمہ کے گھر کا ہو سب برابر ہے۔ نیز اس دوسرے اثر میں تو اس طرف بھی اشارہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں عورت کے کتابیہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا جس طرح اور جن حالات میں مسلمہ عورت کا فضل بحق رجل مباح الاستعمال ہے اسی طرح انہی حالات میں کتابیہ عورت کا فضل بھی مباح الاستعمال رہیگا۔ کتابیہ سے مسلم کا عقد صحیح ہے حضرت عمرؓ نے بیت نصرانیہ سے پانی لیتے وقت اس کی تحقیق نہیں فرمائی کہ یہ پانی اس کا فضل تو نہیں ہے، حالانکہ بر بنا رشبہ استفسار کی ضرورت تھی ہو سکتا ہے کہ وہ نصرانیہ کسی مسلم کے نکاح میں ہو اور اُس

نے قضاءِ حق مسلم کی خاطر حیض سے فارغ ہو کر اُس پانی سے غسل کیا ہو اور یہ اس کا بقیہ ہو۔ اور اثر اول کو بھی ترجمہ سے اس طرح مطابقت دی جا سکتی ہے کہ عموماً گھریلو خدمات عورتوں ہی سے متعلق ہوتی ہیں پس بظاہر یہ پانی عورت کا گرم کیا ہوا ہوگا۔ پھر جس طرح کہ حضرت عمرؓ کو گرم پانی کی ضرورت پڑی اسی طرح ان کی بیوی کو بھی ضرورت ہو سکتی ہے اور عین ممکن ہے کہ بیوی اس کا پہلے استعمال کر چکی ہو۔ اس لحاظ سے یہ پانی فضل مرأۃ ہوا اگر کسی بھی صورت میں بحق رجل یہ پانی ممنوع الاستعمال ہوتا تو استکشاف حال ضروری تھا جو نہیں کیا گیا پس معلوم ہوا کہ استعمال فضل کا مضائقہ نہیں وہو المدعیٰ ۱۲

باب صب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وضوئہ علی المغمی علیہ۔ غالباً اس ترجمہ سے پہلے باب کی تائید منظور ہے کہ فضل وضو طاہر ہے ورنہ مستعمل پانی اُن پر نہ ڈالتے یا صرف تبرک بیان کرنا مقصود ہے۔ واللہ اعلم

باب الغسل والوضوء فی المخضب والقدح والخشب والحجارۃ۔ یعنی کسی ظرف سے وضو اور غسل کا جواز نہ نوعیت ظرف پر موقوف ہے نہ خصوصیت مادہ پر ظرف کسی چیز کا ہو پاک ہونا چاہیے تعمیم نوع کے لیے بطور مثال مخضب اور قدح کو اور تعمیم مواد کے لیے بطور نمونہ خشب اور حجارہ کو ذکر کر دیا۔ غرض برتن چھوٹا ہو یا بڑا اس کا نام لگن ہو یا ناند ہو یا لوٹا پیالہ وغیرہ پھر وہ مٹی کا ہو پتھر کا ہو لکڑی کا ہو تانبے پیتل کا ہو غرض کوئی برتن ہو اور کسی بھی دھات کا ہو ہر ایک سے وضو اور غسل درست ہوگا غایت سے غایت یہ کہہ سکتے ہیں کہ باب عبادات میں جس قدر کوئی شئے اقرب الی التواضع ہوگی اسی قدر افضل ہوگی لہٰذا مٹی پتھر لکڑی کے ظروف کو لوہا پیتل تانبہ کے ظروف پر یقیناً ترجیح ہوگی مگر باب جواز باب فضل سے وسیع تر ہے غالباً اس شبہ کو دفع کرنا چاہتا ہے کہ بعض احادیث کے ظاہر سے بعض دھاتوں کے استعمال کے متعلق کراہت مترشح ہوتی ہے تو ان کے استعمال سے وضوء پر کیا اثر پڑیگا۔ مثلاً لوہے کی انگوٹھی پہنے دیکھ کر آپ نے ان الفاظ میں کراہت کا اظہار فرمایا کہ "مالی اری علیك حلیۃ اھل النار" یا مثلاً خاتم نحاس کے متعلق یہ ارشاد ہوا "انی اجد منك ریح الاصنام" یا برنجی ظروف میں شبہ کی یہ وجہ ہو سکتی

ہے کہ بعض بلاد میں مثلاً ہندوستان میں غیر قلعی دار برنجی ظروف کو شعار ہنود کی حیثیت حاصل ہو۔ الی غیر ذالک۔ باب الوضوء من التور میں کوئی نئی بات تو معلوم ہوتی نہیں جس کی بناپر جداگانہ ترجمہ منعقد کرنے کی ضرورت پیش آئے یہ ممکن ہے کہ وہ تور کسی دھات کا ہو لکڑی پتھر کا نہ ہو۔ چنانچہ ابو داؤد کی روایت میں "فی تور من شبہ" سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ دوسری روایت میں قدح رحراح مذکور ہے ممکن ہے وہ بھی تور ہو یا لکڑی کا پیالہ ہو باب سابق کے عنوان میں تور کو نہیں لیا تھا اور نہ بسلسلہ مواد شبہ وغیرہ کا کوئی ذکر تھا اس بنا پر یہ دوسرا ترجمہ رکھ دیا مگر وہ شبہ تو اب بھی قائم رہا کہ جداگانہ ذکر کی حاجت ہی نہ تھی اسی ترجمہ میں اس کو بھی شامل کر دیتے واللہ اعلم مصنف کے پیش نظر کیا چیز ہے ۱۲

باب الوضوء بالمد - وہ ظروف کا باب تھا یہ مقدار ماء کا باب ہے۔ اس کی رعایت صرف امام محمد نے فرمائی ہے ۱۲

باب المسح علی الخفین - خف پر مسح کا جواز اہل سنت کا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ امام مالک کی طرف انکار مسح خف کی روایت غلط طور پر منسوب ہو گئی ہے۔ صرف روافض منکر ہیں۔

باب اذا ادخل رجلیہ وھما طاھرتان - فلا حاجۃ الی خلعھما للوضوء بل یکفی المسح علیھما سواء لبسھما علی طہر الوضوء وھو مختار الشافعی او کان لبسھما بعد غسل القدمین ثم اکمل بقیۃ الوضوء بعد ذالک حاصل یہ ہے کہ خفین پر صحت مسح کی شرط یہ ہے کہ وہ پاک پیروں پر پہنے گئے ہوں اگر کسی نے بغیر وضوء کیے یا پیر دھوئے ویسے ہی سردی کے وقت موزے چڑھائے تو اس کو مسح کرنے کی اجازت نہ ہو گی۔ صرف داؤد ظاہری صاف پیروں پر جن پر بظاہر نجاست نہ لگی ہو موزہ پہننے کے بعد مسح کی اجازت دیتے ہیں وھو محجوج بالاحادیث ۱۲ قال السندھی تحت قولہ ادخلتھما طاہرتین ھذا یدل علی ان الشرط طہارۃ القدمین وقت اللبس ویلزم منہ اشتراط تمام الوضوء عند من یقول بالترتیب ولا یلزم عند غیرہ کما لا یخفی ۱۲

باب من لم یتوضأ من لحم الشاۃ والسویق - یعنی ما مست النار موجب وضوء نہیں خواہ ذی دسم ہو جیسے گوشت وغیرہ یا غیر ذی دسم جیسے ستو وغیرہ خلفاء ثلاثہ نے گوشت کھانے

کے بعد وضو نہیں کیا اختلافی صورت میں خلفاء ثلاثہ کا عمل قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے روایات
باب میں سویق کا ذکر نہیں مگر مسئلہ لحم سے مسئلہ سویق پر بطریق دلالۃ النص روشنی پڑ رہی ہے کہ جب
مدسوم میں وضو نہیں تو غیر مدسوم میں بدرجہ اولیٰ نہیں ترجمہ اگرچہ مقید بلحم الشاۃ ہے مگر حافظ فرماتے ہیں
نص علی لحم الشاۃ لیندرج ماہو مثلہا و مادونہا بالاولیٰ واما ما فوقہا فلعلہ یشیر الی استثناء لحوم الابل میں
کہتا ہوں لحم ابل کا معاملہ بالکل جداگانہ حیثیت رکھتا ہے اُس میں تو موجبین وضو کے نزدیک مس
نار کی بھی شرط نہیں اصل یہ ہے کہ لحم شاۃ کی ذکری تخصیص باتباع قضیۂ حدیث ہے ورنہ حکم عام ہے۔

باب من مضمض من السویق ولم یتوضأ

اس موقعہ پر بخاری نے کمال ہی کر دیا
اکل سویق کے بعد صرف مضمضہ کر کے مغرب کی نماز پڑھی گئی۔ یہ ظاہر ہے کہ سویق مامست النار
کا فرد ہے اگر مس نار موجب وضو ہوتا ہے تو لازماً وضو کرتے مضمضہ پر اقتصار فرمانے سے معلوم ہوا کہ
مامست النار کا وضو بھی مضمضہ ہے لہذا لحم وغیرہ کے اکل کے بعد بھی قدر ضروری یہی مضمضہ ہو سکتا
ہے نہ کہ وضو، میمونہ رضؓ کی روایت میں تو مضمضہ بھی مذکور نہیں جس سے بشرط انصاف یہ ماننا پڑیگا
کہ مضمضہ بھی کوئی ضروری امر نہیں وہ تو صفائی فم کی خاطر رکھا گیا ہے۔ چکنی چیزوں کا زبان پر
دیر تک اثر رہتا ہے جس سے قراۃ میں ایک گونہ دشواری پیدا ہو جاتی ہے اس لیے مضمضہ سے اُس کا
ازالہ کرتے ہیں اگر بدون کلی کیے ہوئے لعاب دہن کے انتشار سے بقدر ضرورت منہ کی صفائی ہو چکی
ہو تو مضمضہ کی بھی ضرورت نہیں رہتی مسئلہ لحم اور سویق کا جوڑ باب سابق میں گزر چکا وہاں عدم لزوم
وضو من اللحم سے عدم لزوم وضو من السویق پر استدلال کیا ہے اور یہاں مضمضہ من السویق سے مضمضہ
من اکل اللحم پر استدلال ہو رہا ہے جس کے یہ معنے ہوئے کہ حدیث میمونہ میں گو مضمضہ مذکور نہیں
مگر مراد میں داخل ہے۔۱۲

باب ھل یمضمض من اللبن

لبن مامست النار سے عام ہے یہاں لعلت دسم آپ نے
مضمضہ فرمایا معلوم ہوا کہ مضمضہ رفع دسومت کے لیے ہے اس کو ابواب سابقہ کے ساتھ ملا کر
دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ مضمضہ کی غرض تصفیہ فم ہے خواہ تصفیہ کی ضرورت دسومت کی بنا پر ہو۔

زہومۃ لسان یعنی زبان کے چکنٹ جانے کے باعث پیش آئے کہ چکنی غذاؤں کے استعمال میں اکثر ایسا ہوجاتا ہے۔

یا غذائی اجزاء کے منہ میں باقی رہ جانے کی بناء پر ہو اس میں مس نار کا کوئی خاص اثر نہیں مضمضہ من اللبن عند الجمہور مستحب ہو ضروری نہیں۔ غالباً مصنف بھی استفہامی شکل میں ترجمہ منعقد فرما کر اسی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے اس سے بشرط انصاف مضمضہ من اللحم اور مضمضہ من السویق کا معاملہ بھی صاف ہو جاتا ہے کہ وہ کوئی ضروری امر نہیں ہے ایک استحبابی چیز ہے جس میں بتقاضائے احوال کبھی اس کا تاکد بڑھ کر وجوب کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ واللہ اعلم

باب الوضوء من النوم ومن لم یر من النعسۃ والنعستین والخفقۃ

وضوءاً یعنی لیس فی النعاس وضوء انما الوضوء من النوم ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ نُعاس بحکم نوم نہیں۔ نوم سے وضوء جاتا رہتا ہے لیکن نعاس سے وضوء نہیں جاتا، نعاس نوم کا ابتدائی درجہ ہوتا ہے جس میں آنکھیں بند ہو جاتی ہیں مگر کسی قدر شعور باقی رہتا ہے خفقۃ سر کا جھونٹا جو اونگھ طاری ہونے سے شروع ہو جاتا ہے امام مالک کے نزدیک نوم قلیل ناقض وضوء نہیں نوم غرق ناقض ہے ممکن ہے بخاری اُن کی موافقت فرماتے ہوں اذا نعس فلینم سے معلوم ہوا کہ نعاس غیر نوم ہے اور یہی معلوم ہوا کہ جب علم ما یقرأ باقی نہ رہے یعنی نیند غالب ہو جائے تو وضوء نہیں رہتا۔ اثناء صلوٰۃ میں اونگھ آنے پر فلیرقد کا حکم ہوا اور وجہ یہ بتلائی گئی کہ حالت نعاس کی نماز میں نقصان کا اندیشہ ہے کہ کہیں عالم بے شعوری میں کوئی بیجا کلمہ زبان سے نکل کر قبول نہ ہو جائے اس تعلیل کا ماحصل زائد سے زائد یہ نکلتا ہے کہ اونگھ کی حالت میں نماز پڑھنا مصلحت اندیشی کے خلاف ہے۔ پس اگر نعاس کا حکم بھی وہی ہوتا جو نوم کا ہے تو پھر موقعہ اس بات کا تھا کہ انہیں یہ بتایا جاتا کہ نعاس سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ نماز باطل ہو جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ نعاس حدث نہیں حدث نوم ہے جو اپنی جگہ پر ثابت اور مسلم ہے۔ اس سے لطیف تر حضرت شیخ الہند قدس سرہ کا ارشاد ہے اذا نعس احدکم فلیرقد کا یہ مطلب نہیں نہیں کہ نماز کو ناتمام چھوڑ کر سو رہو یہ تو ابطال عمل ہوا ہاں اُس نماز کو بعجلت پورا کر کے آئندہ جب تک سو کر طبیعت کو حاضر نہ کر لو نماز مت پڑھیو اور ظاہر ہے کہ اتمام صلوٰۃ فرع ہے بقاء طہارت کی پس ثابت ہوا کہ نعاس ناقض وضوء نہیں لیکن نوم ناقض وضوء ہے اسی لیے تو فلیرقد حنفی مذہب عند النوم کا

ارشاد ہوا۔ خفقہ اور نعسہ دونوں قبل از نوم کے احوال ہیں۔ بخاری نے نعسہ کے حکم سے خفقہ کا حکم نکال لیا۔ کہ یہ بھی ناقض نہیں کیونکہ ایک آدھ مرتبہ اونگھ سے سر کا جھونٹا کھانا غلبہ نوم کی علامت نہیں، ہاں بار بار ایسا ہو تو پھر مغلوب النوم کہا جائیگا۔ ابن عباس کے قول میں الامن خفق خفقہ کی صراحت ہے شاید اسی رعایت سے مصنف نے نعسہ میں تکرار کو برداشت کیا اور خفقہ میں افراد پر اقتصار کیا کیونکہ نعسہ کے لیے خفقہ لازم نہیں وہ کبھی ہوگا کبھی نہیں ہوگا اور جب ہوگا تو یہ سمجھا جائیگا کہ نعاس اپنی آخری درجہ تک پہنچ رہا ہے اس کے بعد سے خالص نوم کی حد شروع ہوجاتی ہے اور نوم ناقض ہے واللہ اعلم مصنف نے ترجمہ کے دونوں دعووں کے متعلق کہ نوم ناقض ہے نعاس ناقض نہیں دلائل پیش فرمائے جن کے اشارات اثناء بیان میں آپ کے سامنے آچکے مگر زیادہ تر زور مسئلہ نعاس پر صرف کیا ہے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقصود بالترجمہ یہی جزو ہے رہا معاملہ نوم تو وہ تقریباً متفق علیہ ہے اس میں جو خلاف منقول ہوا ہے وہ دلائل کے لحاظ سے محض سرسری اور سطحی ہے لائق التفات نہیں واللہ اعلم

باب الوضوء من غیر حدث۔ یعنی وضوء من غیر حدث مستحب ہے ضروری نہیں دوسری حدیث میں ترجمہ کے منفی جزو کی مناسبت موجود ہے اور پہلی حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل میں ترجمہ کا مثبت پہلو نمایاں ہے واللہ اعلم قلت ولا تظنن ان الوضوء من غیر حدث عبث فانہ من الوسائل واذا کان الرجل علی وضوء فلہ ان یصلی بہ فالدخول فی الوضوء کانہ اسراف وعبث فلذا دفعہ المؤلف رح بالتبویب واللہ اعلم

باب من الکبائر ان لا یستتر من بولہ۔ نواقض وضوء کے سلسلہ میں بول کا ذکر آ چکا ہے اب یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بول جس طرح ناقض وضوء ہے نجس بھی ہے اس سے بدن اور کپڑوں کی حفاظت لازم ہے اس کی بے احتیاطی میں عذاب قبر کا شدید خطرہ ہے کیونکہ عدم تنزہ من البول کبیرہ گناہ ہے۔ لہذا پیشاب کرتے وقت ایسا انتظام ضروری ہوگا جس سے چھینٹے اڑ کر کپڑے یا بدن پر نہ پڑ سکیں اور اگر خدانخواستہ احتیاطی تدابیر کے باوجود بھی تنجس بدن یا ثیاب کی نوبت آجائے تو اس کا غسل ضروری ہوگا، آلودگی کو برقرار رکھنا کسی طرح بھی درست نہ ہوگا۔ حدیث

میں لفظ بلیٰ سے اس کے کبیرہ ہونے پر استدلال ہو رہا ہے رہا وما یعذبان فی کبیر تو وہ اس کے منافی نہیں اس کا منشار تو یہ ہے کہ عدم استتار من البول حسًا تو کوئی بڑی چیز نہیں لیکن شریعت کی نظر میں یہ ایک بڑا جرم ہے یعنی لیس بکبیر بحسب الوجود الحسی وانہ لکبیر بحسب الوجود الشرعی یعنی بحسب لحوق الاثم وہو المعتبر فی الباب واللہ اعلم بالصواب

باب ما جاء فی غسل البول وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لصاحب القبر کان لا یستتر من بولہ ولم یذکر سوی بول الناس

بخاری کا مقصد یہ ہے کہ احکام مذکورہ کا تعلق انسانی بول کے ساتھ ہے وہی ناپاک ہے اُسی کی بے احتیاطی عذاب قبر کا موجب ہے اسی کا غسل متعین ہے۔ رہے ابوال حیوانات سوان میں غیر ماکول جانوروں کا پیشاب تو انسانی پیشاب کے حکم میں ہے اور ماکول اللحم کا بول طاہر ہے جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہوجائیگا امام ابوحنیفہ ابوال میں اس قسم کی تفریق نہیں مانتے سب کو ناپاک اور واجب التحرز فرماتے ہیں بخاری اُن کی تردید کر رہے ہیں۔ بخاری کا دعویٰ ہے کہ اصل روایت لا یستتر من بولہ ہے جس میں بول انسان کے ماسوا کا کوئی ذکر تک نہیں بعض رواۃ نے اس کو من البول المعروف باللام بیان کیا ہے جس سے عموم ابوال کا دھوکا لگنے لگا حالانکہ یہ محض ایک تعبیری تفنن ہے کہ اضافت کی جگہ معروف باللام کہہ دیا جائے اس سے معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور اگر اصل روایت من البول ہی ہو تب بھی بقرینہ من بولہ اس مطلق سے وہ مقید ہی مراد ہوگا یا الف لام عہد کا لیا جائیگا الحاصل مدعیان عموم کے پاس اس روایت کے علاوہ جس میں بچند وجوہ عموم کا ارادہ صحیح نہیں ہے اور کوئی روایت نہیں جس سے اُن کے دعویٰ عموم کو تسلیم کیا جاسکے لہذا دعویٰ عموم غلط اور غیر ناشی عن دلیل ٹھہرا کیونکہ اس کتاب میں ہمارا موضوع تراجم ابواب کی تشریح اور حدیث اور ترجمہ کی مطابقت بیان کرنے کے سوا اور کچھ نہیں اس لیے ہم اس کو یوں ہی چھوڑ کر اپنے مقصد کی طرف متوجہ ہوتے ہیں ورنہ ہمارے پاس اس کا معقول جواب موجود ہے۔ بخاری نے غسل بول کے سلسلہ میں حضرت انس کا یہ بیان نقل فرمایا ہے کہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا تبرز لحاجتہ اتیتہ بماء فیغسل بہ

حاجت میں بول و براز دونوں داخل ہیں اور تغسیل بھی محل کے اعتبار سے مطلق ہے لہذا حسب ضرورت ہر دو محال کا غسل مراد ہوگا وفیہ المدعیٰ ۱۲

باب حدثنا محمد ابن المثنیٰ ۔ کذا ثبت لابی ذر وقد قررنا انہ فی موضع الفصل من الباب والاستدلال بہ علی غسل البول واضح قالہ الحافظ قلت وافاد شیخنا العلامۃ شیخ الہند قدہ فی تراجم ان ہذا الباب لیس کالفصل من الباب السابق کما قد قیل اذ لابد لکونہ فصلا ان یکون بینہما نوع تغائر وہٰہنا لا تغائر اصلاً وینبغی ان یکون الترجمہ کون البول موجبًا لعذاب القبر وما یماثلہا واللہ اعلم لا یقال ان فی ابواب القبر یقول باب عذاب القبر من الغیبۃ والبول فیتکرر الترجمۃ لانا نقول المقصود ہناک بیان حکم القبر وہٰہنا المقصود ذکر البول فاین التکرار ونظائرہ کثیرۃ عند المؤلف لا یخفی علی الناظرین مثلاً قال فی ابواب الایمان اداء الخمس من الایمان ثم قال فی ابواب الخمس اداء الخمس من الدین انتہیٰ بعبارتہ الشریفۃ۔

باب ترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم والناس الاعرابی حتی فرغ من بولہ فی المسجد ۔ ترجمہ کا مقصد (واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم) یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح بول آلود کپڑا یا بدن تطہیر میں غسل کا محتاج ہے غسل کے بغیر اس کی طہارت نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح زمین بھی پیشاب سے ناپاک ہوکر بدون غسل پاک نہیں ہوسکتی۔ البتہ اس کے غسل کا طریق یہ ہوگا کہ اس پر پانی بہادیا جائے مجرد جفاف تطہیر ارض کے لیے ناکافی ہے جیسا کہ حنفیہ کا خیال ہے پھر اس باب میں مسجد اور غیر مسجد کا کوئی فرق نہیں کہ مسجد میں اس کی عظمت اور محل عبادت کے لحاظ سے صب ماء کے ساتھ حفر مکان بھی ضروری ہو اور غیر مسجد میں نرا صب ماء کافی ہوجائے اس لیے متصلاً دوسرا

باب صب الماء علی البول فی المسجد کا رکھ دیا۔ اعرابی نے ناواقفیت سے مسجد کے ایک کنارے میں پیشاب کردیا تھا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈول پانی اس پر بہادیا نہ زمین کھودی نہ جفاف کا انتظار فرمایا۔ حضرت شاہ ولی اللہ قدہ فرماتے ہیں۔ غرض الباب انہ اذا اقبل امران متعارضان فی کلیہما مفسدۃ اختیر اہونہما آہ۔ ظاہر ہے کہ ایک طرف مسجد کی آلودگی تھی جو بہرحال ہوچکی اور دوسری

طرف ڈانٹنے ڈپٹنے میں بند لگ کر خود اس کی جان کا خطرہ تھا جس کی رعایت وقت کا اہم مسئلہ تھا لہذا صحابہ کو تعرض کرنے سے روک دیا گیا۔ احقر کے خیال میں ابواب سابقہ پر نظر رکھتے ہوئے یہ انسب معلوم ہوتا ہے کہ اس ترجمہ کو تراجم سابقہ کا تکمیل قرار دیا جائے یعنی اعرابی کو مسجد میں پیشاب کرتا دیکھ کر نہ روکنے بلکہ روکنے والوں کو منع فرمانے سے کوئی یہ نہ سمجھ بیٹھے کہ بول کا معاملہ ایک معمولی معاملہ ہے حتی کہ مسجد میں بھی پیشاب کرنے والے پر تشدد نا روا ہے۔ اس سے معاملہ بول کی اہمیت ختم ہوئی جاتی ہے لہذا مصنف نے یہ ترجمہ منعقد فرما کر اس شبہ کا قلع قمع فرما دیا کہ وہاں تو جس انداز پر صحابہ روکنے چلے تھے اس میں اس کی جان کا خطرہ تھا۔ اسی کے ساتھ یہ خطرہ بھی تھا کہ اعرابی ان لوگوں کو آتا دیکھ کر کہیں بدحواسی میں ادھر اُدھر دوڑنے لگا تو تمام مسجد ملوث ہو جائیگی۔ ان خطرات کے پیشِ نظر اہون البلیتین کو کہ وہ تلویث مسجد تھا اشد البلیتین کے مقابلہ میں اختیار کیا گیا ورنہ بول کی نجاست اور اس سے تحرز کی ضرورت اور بے احتیاطی میں عذاب قبر کا خطرہ یہ سب کچھ ثابت ہو چکا ہے حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کا منشا بھی یہی معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم

باب صب الماء علی البول فی المسجد میں حافظ کا خیال ہے کہ اس سے حنفیہ کے خلاف پر اشارہ ہو گیا۔ کیونکہ اُن کے نزدیک ارض صلبہ میں حفر اور القاء تراب بھی ضروری ہے۔

باب یھریق الماء علی البول علامہ سندھی فرماتے ہیں ہذا الباب ساقط عند کثیر وسقوطہ ہو الوجہ مگر مؤلف کے یہاں ایسے تراجم کی کمی نہیں یہ ترجمہ مطلق ہے اور ترجمہ سابقہ مقید وہاں ارض مسجد کے متعلق فرمایا تھا کہ صب ماء علی البول طہارت کے لیے کافی ہے یہاں مطلقاً اہراق ماء علی البول کو مطہر قرار دیتا ہے ظاہر ہے کہ جو عمل دربارہ تطہیر ارضِ مسجد کارآمد ہو سکتا ہے وہ ارض غیر غیر مسجد میں بدرجہ اولی کارآمد ہوگا۔

باب بول الصبیان۔ بول صبی میں بخاری کا مسلک وہی ہے جو جمہور کا ہے کہ بول ناپاک ہے البتہ طریق تطہیر میں فی الجملہ تخفیف رکھی گئی ہے معمولی طور پر پانی بہا دینا تطہیر کے لیے کافی ہو جاتا ہے۔ مبالغہ فی الغسل کی حاجت نہیں برخلاف بول صبیہ کے اس میں مبالغہ فی الغسل مطلوب ہے

اتباع ماء اور نضح ماء کی تعبیرات اسی طرف مشیر ہیں۔ واللہ اعلم

باب البول قائماً وقاعداً ۔ یعنی عند الضرورت بول قائماً بھی جائز ہے۔ بس ترجمہ کا مقصد اتنا ہی ہے ورنہ بول قاعداً کے جواز میں کسے شبہ ہو سکتا ہے جو اس کو زیر بحث لایا جائے اسی بنا پر مصنف نے بول قائماً کی حدیث پر اکتفا فرمائی شراح یہاں بھی الجھ رہے ہیں۔ اللہ رحم فرمائے۔

باب البول عند صاحبہ والتستر بالحائط ۔ یعنی قضاء حاجت کے وقت دور جانے کا معمول حاجت براز میں تھا کہ اس میں دو طرفہ کشف کے باعث تستر مزید کی ضرورت پڑتی ہے اس لیے بُعد کو اختیار فرمایا جاتا رہا بول کا معاملہ تو اس میں معمولی آڑ بھی تحصیل ستر کے لیے کافی ہوتی ہے اس لیے ابعاد کی ضرورت نہیں وہ عند صاحبہ بھی ہو سکتا ہے بلکہ بعض اوقات خود ستر کی غرض سے اپنے برابر یا پیچھے کسی آدمی کو کھڑا کرنا پڑتا ہے واللہ اعلم۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر پردہ کا انتظام قریب میں ممکن ہو تو دور جانے کی حاجت نہیں۔ نیز یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ضرورت پڑنے پر قریب میں بھی قضاء حاجت کی اجازت ہے اگرچہ بلحاظ تستر ابعاد فی الحاجت ہی مناسب ہوگا۔ واللہ اعلم

باب البول عند سباطۃ قوم ۔ کوڑی پر پیشاب کرنے کے لیے صاحب سباطہ سے خصوصی اجازت کی ضرورت نہیں عمومی اجازت کافی ہے۔ حدیث میں استیذان کا تذکرہ نہیں اسی سے ترجمہ ثابت ہو رہا ہے۔ ترجمہ کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سباطہ اگرچہ سرتاسر گندہ ہے لیکن پیشاب کرنے والا اگر احتیاط سے پیشاب کرے جس سے بدن یا کپڑے چھینٹ سے محفوظ رہیں تو کر سکتا ہے گویا اس کا یہ عمل یرتاد لبولہ منزلاً کے منافی نہ ہوگا۔ آپ نے اسی احتیاط کی بناء پر خلاف عادت قائماً پیشاب کیا۔ ترجمہ میں اس امر کی بھی گنجائش ہے کہ عند السباطۃ طریق بول کو بتانا چاہتے ہوں، یعنی کیف البول عند السباطۃ قاعداً ام قائماً حدیث سے معلوم ہوا کہ ایسی گندی جگہوں میں قائماً بول کیا جائے۔ مگر ترکیب اضافی معنی اول کی مرجح نظر آتی ہے۔

باب غسل الدم ۔ نجاست دم متفق علیہ ہے۔ درصورت آلودگی بدن ولباس اُن کی تطہیر کے لیے غسل لابدی ہے خواہ دم حیض ہو یا اس کے علاوہ بدن کے کسی حصہ کا دم ہو۔ البتہ سائل ہونا چاہیے

کیونکہ دم غیر سائل نجس نہیں۔ اس باب میں بالاتفاق نضح بمعنی غسل ہے۔ دوسری روایت میں واذا ادبرت فاغسلی عنك الدم موجود ہے اور گو یہ روایات دم حیض سے متعلق ہیں مگر تفرقہ بین الدماء کا کوئی قائل نہیں لہذا جو حکم دم حیض کا ہوا وہی باقی دماء کا بھی ہوگا۔

باب غسل المنی وفرکہ وغسل مایصیب من المرأۃ منی ناپاک ہے مگر اس سے تطہیر کے دو طریق ہیں غسل اور فرک رطب کا غسل متعین ہے، خشک ہو کر جسم بن جائے تو فرک بھی کافی ہوگا، بشرطیکہ اُس میں کوئی ایسی چیز شامل نہ ہوگئی ہو جس کا غسل ضروری ہو مثلاً رطوبت فرج مراۃ یا بول وغیرہ چونکہ عورت کے اندام نہانی کی رطوبت جو جماع سے منتشر ہو جاتی ہے وہ عند المؤلف نجس ہے (جس کے لیے آئندہ ایک مستقل ترجمہ رکھ رہے ہیں) اور اس میں غسل طہارت کے لیے لابدی ہے لہذا رطوبت مذکورہ کی آمیزش کے بعد کپڑے یا بدن پر لگنے سے اُس کا دھونا لازم ہوگا۔ بظاہر ترجمہ تین اجزاء سے مرکب ہے غسل منی فرک منی غسل مایصیب من المرأۃ لیکن جب بذیل ترجمہ احادیث پر نظر ڈالتے ہیں تو اس میں آخر کے دونوں ترجمے ندارد ہیں شراح نے اپنے اپنے مذاق سے کچھ کہا ہے لیکن وہ ناکافی معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک غسل منی کا معاملہ تو صاف ہے اور اثبات نجاست کے لیے بالکل کافی وافی ہے فرک ثابت ضرور ہے مگر اس کا معاملہ اس اعتبار سے مشتبہ ہو جاتا ہے کہ یہ فرک للتطہیر ہوا یا تخفیف نجاست اور تقلیل اثر کی غرض سے ہوا وجہ یہ ہے کہ امام طحاوی اور بعض دیگر محققین اس پر ڈٹے ہوئے ہیں کہ مفروک کپڑے سے نماز نہیں پڑھی گئی یہ فرک صرف منامی کپڑوں کا ہوتا تھا کوئی اس کو تسلیم کرے یا نہ کرے بات پتہ کی ہے اور شبہ ڈالنے کے لیے کافی ہے اس لیے بخاری بھی فرک کے معاملہ کو صاف نہیں کرتے اور غالباً اسی خیال کو مدنظر رکھتے ہوئے بخاری نے یہ تیسرا جزء اضافہ فرمایا کہ فرک کا معاملہ بڑی حد تک اس آخری معاملہ کے انفصال پر موقوف نظر آرہا ہے گویا بخاری ناظرین کو اس امر پر توجہ دلا رہے ہیں کہ فرک کے معاملہ میں فیصلہ کرنے سے قبل اس پر بھی نظر ڈال لینا ضروری ہے کہ رطوبات فرج مراۃ کی نجاست یا طہارت کے باب میں ان کے فکری رجحانات کیا ہیں اور بروئے دلیل وہ امرین میں سے کس کو صحیح مانتے ہیں۔ جزء ثالث کے ذکر میں بخاری کا منشاء محض اتنی ہی بات سے پورا ہو جاتا

ہے۔ اس لیے گزارش ہے کہ بذیل احادیث اس کی تلاش کا یہاں کوئی موقع نہیں اور کیونکہ اس نظریہ کے ماتحت بمعاملہ فرک بھی کمزوری پیدا ہوگئی اس لیے مؤلف نے اس کو بھی مشتبہ حالت میں چھوڑ دیا۔ اگرچہ جواز فرک کے اشارات ان روایات میں بھی موجود ہیں جو ناظرین پر مخفی نہیں بعض کا خیال ہے کہ وفرکہ کا واؤ بمعنے او ہے جو احد الامرین کے لیے آتا ہے یعنی ہل یفرک المنی او یغسل اس تقدیر پر کوئی اشکال نہیں پڑتا ولکنہ ضعیف جداً قولہ سألت عائشۃ عن المنی یصیب الثوب ای کیف اصنع بہ فقالت عائشۃ کنت اغسلہ یعنی دھو کر اس کا ازالہ کیا جائے کیونکہ منی آلود کپڑے سے نماز نہیں ہوتی۔ اس مقام پر حافظ نے عجیب تماشہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں عن المنی ای عن حکم المنی ہل یشرع غسلہ ام لا محصل الجواب بانہا کانت تغسلہ ولیس فی ذلک ما یقتضی ایجابہ اسی کا نام مذہب پرستی ہے۔ والی اللہ المشتکی۔

باب اذا غسل الجنابۃ او غیرہا فلم یذھب اثرہ یعنی باقاعدہ غسل کے بعد جو خفیف سا دھبہ کپڑے پر رہ جاتا ہے وہ معافی میں ہے خواہ منی کا دھبہ ہو یا خون یا اور کسی ناپاک شے کا اُس کے ازالہ کے لیے خارجی اشیاء صابون وغیرہ کے استعمال کی حاجت نہیں، اس ترجمہ سے صاف پتہ چل رہا ہے کہ بخاری منی کو ناپاک مانتا ہے ترجمہ کا مدار اس پر ہے کہ اثرِ غسل سے شے مغسول کا اثر اور اسی طرح بقع الماء میں لفظ ماء سے منی مراد ہو جو بدرجہ احتمال صحیح ہے اور اگر اثر غسل سے دھلائی کا دھبہ اسی طرح بقع ماء سے پانی کا دھبہ مراد ہو کہ یہ بھی ایک صحیح احتمال ہے اور باب سابق میں اسی کو اختیار کر چکا ہے تو مسئلہ بجائے خود درست سہی مگر اس روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔ ترجمہ میں جنابت کے ساتھ وغیرہا بھی مذکور ہے سو حال جنابت سے حال غیر کا مقایسہ ہو سکتا ہے۔ نیز ابوداؤد میں بروایت ابوہریرہ دم حیض کے متعلق صراحت موجود ہے یکفیک الماء ولا یضرک اثرہ اس کی طرف بھی اشارہ ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم

باب ابوال الابل والدواب والغنم ومرابضہا۔ باب ما جاء فی غسل البول میں اشارۃً یہ بات گزر چکی کہ عند المؤلف تمام ابوال نجس نہیں ہیں یہاں اُس کی توضیح کرنا چاہتا ہے

کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب خواہ اونٹ بکری ہو یا دیگر دواب ماکولہ مثلاً گائے بیل بھینس گھوڑا وغیرہ ہوں ناپاک نہیں اور پیشاب تو پیشاب ان جانوروں کا براز بھی ناپاک نہیں۔ ابوموسیٰ اشعری نے جن کا دربارہ بول تشدد معروف ہے کوفہ کی ڈاک چوکی میں جہاں گھوڑوں کی لید اور پیشاب پڑا ہوا تھا نماز پڑھی حالانکہ صاف ستھرا میدان چوکی سے لگواں موجود تھا اور یہ فرمایا کہ نماز یہاں ہو یا وہاں ہو سب برابر ہے۔ عرینین کے لیے ابوال ابل کا شرب تجویز ہوا حالانکہ وہ مسلمان تھے اور مسلمان کے لیے دواءً بھی استعمال حرام کی اجازت نہیں لاتستشفوا بالحرام فان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم نص موجود ہے اس سے معلوم ہوا کہ بول ابل طاہر ہے پھر ابل کی خصوصیت کیا ہے کہ خلقت من الشیاطین ہونے کے باوجود طاہر البول ہو اور بکری جو کہ من دواب الجنۃ ہے اس کا بول نجس ہو آخر مرابض غنم میں نماز پڑھنے کا حکم کس بناء پر ہوا حالانکہ نماز اور نجاست میں کھلا تضاد ہے۔ پھر فقہاء یہ تو معقول اور موجہ ہوسکتا ہے کہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کا فرق ہو لیکن ماکول اللحم میں یہ تفرقہ کہ ابل اور غنم کے ابوال کا ایک حکم ہو اور بقر اور خیل کا دوسرا حکم اسے کون معقول کہہ سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ ماکول اللحم کا بول و براز دونوں طاہر ہیں کیونکہ بول ثفل آب ہے تو براز ثفل غذا۔ فرق کیا ہے غرض بخاری کا مسلک اس باب میں وہی ہے جو امام مالک اور امام زفر کا یا بیک روایت امام محمد کا ہے امام ابوحنیفہ اور امام شافعی جملہ ابوال اور ازبال کو نجس فرماتے ہیں بعض کا خیال ہے کہ بخاری داؤد ظاہری کی موافقت فرما رہے ہیں۔ اُن کے نزدیک تو بلا استثنا تمام ماکول اور غیر ماکول جانوروں کا پیشاب پاک ہے اور انسان وخنزیر وکلب کے علاوہ باقی تمام جانوروں کا براز بھی پاک ہے شاید لفظ دواب سے یہ دھوکا لگا ہو ورنہ مصنف کا یہ خیال ہرگز نہیں اصل میں بخاری منصوص اور غیر منصوص کے درمیان تعبیری احتیاط برت رہا ہے ابل اور غنم کے متعلق حدیث موجود ہے لہذا کھل کر ان کا نام لے دیا دیگر ماکول اللحم حیوانات کے متعلق نص کا سہارا نہیں لہذا دو منصوص الحال ماکول جانوروں کے درمیان رکھ کر اس طرف اشارہ کردیا کہ ان کے معاملہ پر غور کرتے وقت اطراف پر نظر رہے واللہ اعلم۔

باب ما یقع من النجاسات فی السمن والماء۔ نجاسات کے ذکر کے بعد اب وقت آیا کہ یہ بتایا جائے کہ جس پانی میں نجاست پڑی ہو اس کا کیا حکم ہوگا اُس کی طہارت قائم رہیگی یا وہ ناپاک ہو جائیگا یا حالات کے لحاظ سے اس میں کوئی تفصیل ہوگی اور اُس کا اصول کیا ہوگا۔ ترجمۃ الباب اور آثار و احادیث پر غائر نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخاری تفصیل کا قائل ہے اور اصولی طور پر طہارت اور نجاست کے مابین تغیر کو حد فاصل قرار دیتا ہے بالفاظ دگر یوں کہہ لیجیے کہ درباره طہارت و نجاست ماء بخاری کی نظر میں امام مالک کا مسلک قابل ترجیح ہے جس میں نجاست کی نوعیت اور مقدار نیز پانی کی قلت و کثرت سے بحث نہیں کی گئی بلکہ تغیر اور عدم تغیر پر مدار رکھا گیا ہے یعنی پانی تھوڑا ہو یا بہت نجاست کم ہو یا زیادہ مائع ہو یا جامد اگر نجاست کے اختلاط نے پانی میں اپنا رنگ یا بو یا ذائقہ پیدا کر دیا تو پھر وہ پانی نہیں رہا اس کو پانی کہنا یا سمجھنا ایک سطحی نظر ہے اس سے زیادہ اُس کی حقیقت نہیں۔ شے اپنے آثار سے پہچانی جاتی ہے آثار بدل گئے شے بدل گئی دلیل میں وسعت پیدا کرنے کی غرض سے ماء کے ساتھ سمن کو بھی شامل کر دیا یعنی طہارت اور نجاست میں مائعات کا حکم یکساں ہے بخاری نے احادیث سے یہ ثابت کر دیا کہ تغیر اوصاف تبدل احکام میں موثر ہے اس کے لیے دو مثالیں پیش فرمائیں ایک طاہر کے بعد التغیر نجس ہونے کی اور دوسری نجس کے بعد التغیر طاہر ہونے کی۔ پہلی مثال پاک گھی میں چوہا گر کر مر گیا فرمایا جامد ہو تو نجاست کا ماحول پھینک کر باقی کو قابل استعمال سمجھا جائے کیوں۔ اس لیے کہ مردہ چوہے کے اتصال سے ماحول نے اثر قبول کر لیا لہذا واجب الطرح ہوا باقی گھی جو اس اثر سے محفوظ ہے اُس کی طہارت قائم ہے اور قابل استعمال ہے ذائب میں اس طرح ماحول کا الفار کہ باقی کا اختلاط اور انصال نہ ہو تقریباً ناممکن سا تھا وہاں کل کے متعلق لا تقربوہ کا حکم ہوا یعنی بباعث ذوبان و سیلان کل میں نجاست کا اثر پہنچ گیا۔ دوسری مثال خون کی نجاست مسلم ہے لیکن اس میں مسکی کیفیت پیدا ہونے کے بعد وہی خون اطیب الطیب کہلایا۔ کیوں محض اس بنا پر کہ خصوصیات دموی کیفیات مسکی میں تبدیل ہو گئیں وہی دم جو قابل نفرت تھا شہید کے حق میں بباعث طیب رائحہ قابل رشک اور بباعث اعزاز بن گیا ہر دو مت ذکرہ

مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شے جب تک اپنی اصلی حالت پر قائم ہے اُس کے احکام بھی قائم ہیں لیکن وہی شئے جب متغیر الاوصاف ہوکر بدل گئی احکام بھی بدل گئے پاک چیز ناپاک ہوگئی اور نجس شئے پاک ہوگئی۔ اور دیکھیے موت سے جاندار ناپاک ہو جاتا ہے ریش میتہ میتہ کا جزو ہے مگر ناپاک نہیں اسی وجہ سے پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ آخر کیوں. یہی کہو گے نا کہ پَر میں موت کا حلول نہیں ہوتا وہ جیسا زندگی میں تھا مرنے پر بھی ویسا ہی رہا کوئی تبدیلی نہیں ہوئی یا یوں کہہ لو کہ ریش میتہ میں جڑکی طرف خفیف سی رطوبت ہوتی ہے پھر بھی حمادؒ لاباس فرما رہے ہیں عظام موتی کے کنگھے اور پیالیاں وغیرہ بلانکیر مستعمل ہیں۔ پیالیوں میں تیل وغیرہ رکھا جاتا ہے۔ عاج کی تجارت کو ابن سیرین اور ابراہیم جائز فرماتے ہیں۔ حالانکہ یہ دانت مردہ کا بھی ہوتا ہے اور زندہ کا بھی جو بقاعدہ ما ابین عن الحی فہو میتٌ ناپاک ہونا چاہیے تھا۔ ان تمام باتوں سے پتہ چلتا ہے کہ عند السلف مُنجّس تغیر ہے پر اور ہڈیاں تغیر پذیر نہیں لہذا بلانکیر ان کا استعمال جائز ہے اسی اصول کے پیش نظر زہری کا فتویٰ ہے لاباس بالماء مالم یغیرہ طعم او ریح او لون۔ لہذا بدلائل ثابت ہوگیا کہ ماء مختلط بالنجاسۃ جب تک صفات ماء پر قائم ہے طاہر ہے اور جب صفات نجاست میں متغیر ہوگیا تو نجس اور ناپاک ہوگیا۔ وہو المدعیٰ۔

باب الماء الدائم۔ وفی بعض النسخ لاتبولوا فی الماء الدائم بخاری کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ پانی میں پیشاب کرنے کی نہی کو دائم غیر جاری کے ساتھ کیوں مقید کیا مطلق کیوں نہ رکھا جو دائم اور غیر دائم نیز جاری اور غیر جاری یعنی راکد کو بھی شامل رہتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ مقصد وہی ہے کہ دائم غیر جاری میں پیشاب کرنے سے صفات ماء میں تغیر آسکتا ہے جس کے بعد اس کو ناپاک کہنا صحیح ہوگا۔ لیکن دائم جاری میں بوجہ عدم استقرار نجاست تغیر اوصاف کا خطرہ نہیں اس بنا پر تعبیر میں اس کو علیحدہ کر دیا حاصل یہ ہوا کہ ماء دائم غیر جاری میں پیشاب کی نہی اس خطرہ کے ماتحت ہوئی کہ استقرار بول کے باعث کثرت ابوال سے ایک نہ ایک دن وہ پانی متغیر ہوکر غسل یا وضوء کے قابل نہیں رہیگا۔ یہ وجہ نہیں کہ پیشاب کرنے سے فوری طور پر اس میں نجاست پیدا ہو جاتی ہے۔ تغیر ہو یا نہ ہو جیسا کہ شوافع اور احناف کا خیال ہے!

باب اذا القی علی ظہر المصلی قذر او جیفۃ لم تفسد علیہ صلوتہ۔ وکان ابن عمر اذا رأی فی ثوبہ دما وہو یصلی وضعہ ومضی فی صلوتہ وقال ابن المسیب والشعبی اذا صلی وفی ثوبہ دم او جنابۃ او لغیر القبلۃ او تیمم وصلی ثم ادرک الماء فی وقتہ لا یعید۔ اثناء صلوٰۃ میں مصلی کے بدن یا کپڑے پر نجاست واقع ہونے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ ابن عمرؓ نماز کی حالت میں خون یا منی کپڑے پر دیکھتے تو نماز ہی میں کپڑا الگ کر دیتے اور نماز میں مشغول رہتے۔ ابن المسیب اور شعبی کا فتویٰ ہے کہ لاعلمی میں خون آلود یا منی آلود کپڑے کی نماز بعد العلم واجب الاعادہ نہیں معلوم ہوا کہ یہ تمام حضرات ابتداءِ صلوٰۃ اور بقاءِ صلوٰۃ میں فرق کر رہے ہیں۔ علم نجاست کی صورت میں دخول فی الصلوٰۃ قطعاً ممنوع لیکن دخول فی الصلوٰۃ کے بعد اثناءِ صلوٰۃ میں علم ہوا ہو یا بعد اتمام الصلوٰۃ فی الوقت یا بعد الوقت نجاست کا علم ہو ہر دو صورت میں نماز صحیح اور مودیٰ ہے اعادہ کی حاجت نہیں۔ ترجمہ کا مقصد بھی یہی ہے حضرت شاہ صاحبؒ اپنے تراجم میں ارشاد فرماتے ہیں غرض المؤلف من عقد الباب ان عروض الاشیاء التی تمنع انعقاد الصلوٰۃ ابتداءً فی اثنائہا لا تفسد الصلوٰۃ۔ اور شراح نے بھی اس سے زائد کچھ نہیں فرمایا۔ شبہ یہ ہوتا ہے کہ یہ تو کتاب الصلوٰۃ کا مسئلہ ہے کہ فلاں چیز سے نماز فاسد ہوگی اور فلاں سے نہیں اس کا کتاب الوضوء سے کیا جوڑ ہوا۔ جہاں تک میری نظر ہے اس طرف کسی کو متوجہ نہیں پایا۔ احقر کے خیال میں ایک بات آرہی ہے جس کو بیان کرنے سے ایک طرف اپنی ہیچدانی اور دوسری طرف مجادلین کا ڈر زبان قلم کو روکتا ہے۔ مگر بامید اصلاح اس کو پیش کیے دیتا ہوں حدیث لا یبولن احدکم فی الماء الدائم آہ میں بخاری کا یہ نظریہ معلوم ہوا تھا کہ اُن کے نزدیک سبب نہی افضاء الی التغیر ہے جو دیر تک ابوال کثیرہ کے محتبس فی الماء رہنے کی صورت میں ایک لابدی امر ہے ورنہ حالت راہنہ میں حامل بول پانی طاہر ہے نجس نہیں۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ سبب نجاست یعنی بول پانی میں موجود ہو اور اثر نجاست پانی میں نہ آئے اس کے معنی کیا ہوئے۔ پانی یا کپڑا اصل سے طاہر ہیں، جب ان سے نجاست کا تعلق ہوا حامل نجاست بن گئے اور حامل نجاست ہی کو نجس کہا جاتا ہے اس کے جواب کے لیے بخاری نے کتاب الصلوٰۃ کا مسئلہ رکھ دیا۔ وضو مقدمہ صلوٰۃ ہے گویا در بارہ طہارت صلوٰۃ

اصل ہے اور جب صلوٰۃ ہی میں اسباب نجاست کی موجودگی کے باوجود حکم نجاست کچھ دیر کے لیے متاخر ہو جاتا ہے تو وضو میں ایسا ہونا کیا مستبعد ہو سکتا ہے نماز کے لیے کپڑے کی طہارت بنص قرآنی لازم اور ضروری ہے لیکن سا جز سجدہ کی حالت میں کمر پر رکھ دیا جاتا ہے اور آپ نماز پڑھتے رہتے ہیں حالانکہ وہ نجاست میں لت پت تھا ابن عمر نماز پڑھتے پڑھتے کپڑے پر خون دیکھتے ہیں تو کپڑا الگ کر دیتے ہیں مگر نماز لوٹاتے نہیں۔ سعید ابن المسیب، شعبی آلودہ کپڑے میں نماز پڑھنے کے بعد آلودگی کا علم ہونے پر اس نماز کا اعادہ نہیں کراتے، حالانکہ یہی حضرات درصورت علم دخول فی الصلوٰۃ بالثوب النجس کو ناجائز اور حرام فرماتے ہیں اور نماز کو مجزی نہیں مانتے۔ نجس موجود مگر اثر منتفی اور علم ہو جائے تو اُسی کو دربارہ تنجیس ثوب موثر مان کر نزع ثوب اور تطہیر کا حکم دیتے ہیں۔ اسی طرح بول پانی میں موجود ہے مگر فقدان اثر کے باعث حکماً معدوم ہے۔ ظہور اثر سے اس کا وجود پانی میں نمایاں ہوا تو نجاست کے احکام بھی اس پر متفرع ہوئے ہذا ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا۔

باب البزاق والمخاط ونحوہ فی الثوب والبدن ونحو من الماء وغیرہ والمراد منقولہ ونحوہ فی

الترجمۃ النخاعۃ والعرق اجمعوا علیٰ طہارۃ الریق والمخاط الا ما نقل عن سلمان وابراہیم فقد قال ابن حزم صح عن سلمان الفارسی وابراہیم النخعی ان اللعاب نجس اذا فارق الفم، استدلال میں پیغمبر کے نخامہ اور بزاق کا ذکر ہے مگر بخاری خصوصیت نہیں مانتے خصوصیت کا معاملہ مستقل دلیل کا محتاج ہے۔ یہاں بھی دو چیزیں ہیں ایک مطلق استعمال جس سے مسئلہ طہارت کا تعلق ہے سو اس میں یہ پیغمبر کی خصوصیت نہیں نماز کی حالت میں تھوکنے کی ضرورت ہو تو اپنے بائیں پیر کے نیچے تھوکنے کی اجازت ہوئی اس کا بھی موقع نہ ہو تو تھوک کو اپنے کپڑے میں لے کر مل ڈالنے کا حکم ہوا۔ دوسرا تبرک بالریق والمخاط تو ظاہر ہے کہ ریق ومخاط قذر ہیں جن سے عام طور پر گھن کی جاتی ہے یہ خصوصیت تو ریق پیغمبر ہی کی ہو سکتی ہے کہ اُس کی تعظیم ہو اور بطور تبرک اس کو چہروں اور بدنوں پر ملا جائے الحاصل پانی میں بزاق اور مخاط کے ملنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا جس طرح کہ کپڑا یا بدن ان سے آلودہ ہو کر ناپاک نہیں ہوتا ۱۲

باب لا یجوز الوضوء بالنبیذ ولا بالمسکر نبیذ تمر کے علاوہ جملہ قسم کی نبیذوں سے وضو نا جائز ہے۔ صرف نبیذ تمر میں امام ابو حنیفہ چند شرائط کے ساتھ وضوء کی اجازت دیتے ہیں منجملہ ان کے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مسکر نہ ہو اس اجازت میں غسل داخل نہیں غسل کے معاملہ میں امام ابو حنیفہ جمہور کے ساتھ ہیں۔ بخاری وضوء بالنبیذ میں جمہور کی موافقت فرما رہے ہیں نبیذ تمر سے بھی کسی حالت میں وضوء کی اجازت نہیں دیتے مگر استدلال کا سہارا نہیں، لیلۃ الجن والی حدیث کے ضعیف کہنے سے عدم جواز توضی بنبیذ التمر کا دعوی موجہ نہیں ہوسکتا اسی کے لیے بخاری نے ادھر اُدھر کے ایک دو آثار نقل کر دیے اور وہ بھی خوش قسمتی سے نہ بخاری کو مفید نہ امام کو مضر جس کی تفصیل کا یہاں موقعہ نہیں لہذا مصنف نے سوچ کر ایک دور کا راستہ نکالا کہ نبیذ مسکر ہے اور مسکر حرام اور حرام سے وضوء نا جائز لہذا نبیذ تمر سے بھی وضوء نا جائز اسی کی پیش بندی کے طور پر ترجمہ میں نبیذ کے ساتھ ولا بالمسکر کا اضافہ فرمایا مگر سابق میں معروض ہوچکا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے وضوء بالنبیذ کی اجازت کے ساتھ اُس کے غیر مسکر ہونے کی شرط رکھ دی ہے۔ حسنؒ وضوء بالنبیذ کو مکروہ فرماتے ہیں۔ عند الحافظ یہ کراہت تنزیہی ہے۔ ابو العالیہ نے اپنے زمانہ کی انبذہ خبیثہ کو ممنوع الاستعمال قرار دیا ہے۔ ابن مسعود کی نبیذ سے وضو کرنے کو تو وہ بھی منع نہیں فرماتے پھر وہ تو غسل کو منع کرتے ہیں نہ کہ وضوء کو عطاء نے تو احب کہہ کر وضوء بالنبیذ کا جواز تسلیم کر لیا۔ خدا جانے بخاری کس خیال میں ہیں ہم نے اس مقام پر القول الفصیح میں ایک لطیف اصول کی طرف لطیف پیرایہ میں اشارہ کیا ہے فمن شاء الاطلاع فلیرجع الیہ ۱۲

باب غسل المرأۃ اباھا الدم عن وجھہ بظاہر ترجمہ کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ عند الضرورۃ اصل وضوء میں بھی استعانت بالغیر کا مضائقہ نہیں خواہ کل وضوء میں نہ ہو مثلاً منہ یا پیر دوسرے سے دھلوا لیے جائیں یا پورا وضوء دوسروں کے ہاتھوں ہو اپنا عمل کچھ بھی نہ ہو ابو العالیہ نے اپنے گھر والوں سے کہا کہ میرا پیر مریض ہے اس پر مسح کر دو۔ مصنف عبد الرزاق میں پورا اثر اس طرح منقول ہوا ہے عن عاصم ابن سلیمان قال دخلنا علی ابی العالیہ وہو وجع فوضئوہ فلما بقیت احدی رجلیہ قال امسحوا

علیٰ ہذا فانہا مریضۃ اس سے معلوم ہوا کہ ابو العالیہ مریض تھے پورا وضو دوسروں نے کرایا اور ایک پیر پر بجائے غسل کے مسح کرنے کا حکم دیا۔ حضرت فاطمہ اپنے دست مبارک سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرہ مبارک کا خون دھورہی تھیں حضرت علی پانی ڈال رہے تھے پھر جس طرح عند الضرورت دوسرا شخص چہرہ دھو سکتا ہے وضو بھی کرا سکتا ہے بلکہ وہ اولی بالجواز معلوم ہوتا ہے ۱۲

ہم نے ترجمہ کا ظاہری مطلب لکھ دیا مگر غور کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ مقصد اس سے آگے ہے مؤلف نے ترجمہ میں رجل اور امرأۃ کا ذکر فرمایا ہے اگر یہ اتفاقی نہیں ہے تو یہ کہنا پڑیگا کہ مس مرأۃ کے مسئلہ کی طرف اشارہ منظور ہے یعنی مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ظاہر ہے کہ دم جرح سے تو عند المؤلف وضو ٹوٹتا نہیں تو ایسی حالت میں حضرت فاطمہ کو غسل وجہ کا موقعہ دینا حالانکہ حضرت علی بھی موجود ہیں اگر نقض وضو کا موجب ہوتا تو قابل احتراز و احتیاط تھا۔ یہ ایک لطیف اشارہ ہے اس پر کوئی جد نہیں واللہ اعلم۔

باب السواك ۔ سواک کی سنیت سب کو مسلم ہے مگر ایک چھوٹی سی بات میں اختلاف ہو گیا کہ سواک من سنن الوضوء ہے یا من سنن الصلوٰۃ۔ مؤلف نے کتاب الوضوء میں رکھ کر اس حقیقت کو واضح کر دیا کہ سواک دراصل من سنن الوضوء ہے من سنن الصلوٰۃ نہیں۔ حدیث اور ترجمہ کی تطبیق ظاہر ہے۔

باب دفع السواك الى الاكبر ۔ یعنی مسواک اگرچہ بادی النظر میں ایک معمولی شے ہے اس لحاظ سے چھوٹوں کو دینا مناسب معلوم ہوتا ہے مگر عند الشرع اس کا بڑا درجہ ہے لہذا ابنا سبت درجہ بڑے کو دی جائے۔ ۱۲

باب فضل من بات على الوضوء ۔ نوم اخ الموت ہے لہذا باوضو سونا چاہیے تاکہ خاتمہ طہارت پر ہو اور موت علی الفطرۃ واقع ہو۔ ۱۲

تم الجزء الاول من الصحیح بعون اللہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب الغُسُل

وقول اللہ تعالیٰ وَاِنْ کُنْتُمْ جنبا فاطھروا الی قولہ لعلکم تشکرون وقولہ جل ذکرہ یاایھا الذین اٰمنوا لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری الی قولہ عفوا غفورا یعنی جنبی ہو تو پورے طور پر تمام بدن کا غسل کرو ظاہر کا بھی غسل ہو اور باطن کے اس حصّہ کا بھی غسل ہو جہاں بلاضرر پانی پہنچایا جاسکتا ہو۔ یہاں وضو کی طرح اقتصار علی بعض اعضاء الجسم کافی نہ ہوگا فاطّہّروا کے مبالغہ اور اغتسلوا کے تشریحی بیان سے یہ جملہ امور ثابت ہیں عند الحافظ اغتسلوا اطھروا کی تفسیر ہے اور اسی تنبیہ کی خاطر آیات کی ترتیب بدلنا پڑی واللہ اعلم

باب الوضوء قبل الغسل ۔ یعنی غسل کا مسنون طریق یہ ہے کہ وضو سے آغاز ہو اس طرح پر غسل کرنے کے بعد بغیر کسی خاص مجبوری کے دوبارہ وضو اچھا نہیں بلکہ عند البعض بعد الغسل کا وضو بدعت ہے اس وضو میں پیر دھولے نہ دھونے کا معاملہ حالات مغتسل کے تابع رہیگا اگر مستنقع ماء میں غسل ہو تو غسل رجل موخر کرے ورنہ وضو کے ساتھ پیر بھی دھوڈالے۔

باب غسل الرجل مع امرأتہ ۔ ایک ظرف سے میاں بیوی کا بیک وقت غسل کرنا جائز ہے خواہ اس طرح غسل کرنے میں ایک کا دوسرے سے مس ہوتا رہے جیسا کہ عادۃً اختلاف ایدی میں ہوا کرتا ہے مگر یہ مضر نہیں کیونکہ مس مرأۃ ناقض طہارت نہیں۔ بخاری نے ترجمہ میں معیت کی قید لگاکر واقعہ حدیثیہ کی صورت وقوع پر تنبیہ فرمادی جو دوسرے طرق سے ثابت ہے اگرچہ حدیث مذکور میں بجز وحدت اناء کے معیت فی الغسل کا کوئی تذکرہ نہیں اور بقول علامہ سندھی وحدت اناء وحدت زمان کو مستلزم بھی نہیں غرض ترجمہ میں واقعہ کی تصویر پیش کی گئی ہے۔ عام تراجم کی طرح اس کی حیثیت دعوی کی نہیں رکھی گئی تاکہ حدیث باب میں اس کی دلیل تلاش کی جائے اور موافق مطلب الفاظ کے نہ ملنے پر مولف کو مورد طعن قرار دیا جائے خوب سمجھ لیں واللہ اعلم۔

باب الغسل بالصّاع ونحوه - یعنی درباره مائے غسل صاع وغیرہ کی تحدید نہیں کمی بیشی بھی جائز اور ثابت ہے - روایات میں جو کان یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع آیا ہے وہ قدر ما یکفی کا اظہار ہے تحدید نہیں دیکھیے ابھی باب سابق میں ایک فرق پانی سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہ کا غسل ثابت ہو چکا ہے - فرق ہوتا ہے تین صاع کا اگر ظرف بھرا تھا اور کل صرف ہو گیا تو فی غسل ڈیڑھ ڈیڑھ صاع کا حساب بیٹھا ورنہ مقدار صاع میں کمی بیشی کا احتمال تو پیدا ہو ہی گیا - ابو سلمہ کی روایت میں فدعت بانا نحو من صاع اور دوسرے طریق میں "قدر صاع" کی صراحت موجود ہے تیسری روایت میں یکفیک صاع اور کان یکفی من ہو اوفی منک شعرا سے صاع کا قدر ما یکفی ہونا جو کہ ترجمہ کا مقصد ہے صاف ظاہر ہو رہا ہے چوتھی روایت میں یغتسلان من اناء واحد اگرچہ مقدار اناء کو نہیں بتلاتا مگر روایات کے باہم ملانے سے اتنا پتہ تو ضرور چلتا ہے کہ تنہا غسل کی صورت میں ایک صاع اور دو کے غسل میں ایک فرق مستعمل تھا پس لا اقل یہاں مجموعہ غسلین کے لیے دو صاع پانی تو ضرور ہوگا ورنہ زائد بھی ہو سکتا ہے پس ایک صورت میں فی غسل ایک صاع اور دوسری تقریر پر فی غسل صاع سے کچھ زائد پڑیگا اور صاعین کی تقریر پر بھی یہ کیا ضرور ہے کہ پانی کا صرف بالکل برابر ہوا ہو جب کمی بیشی کا امکان موجود ہے تو صاع مع شئے زائد اور صاع مع نقصان شئے سے ترجمہ "الغسل بالصاع ونحوہ" ثابت ہو جائیگا کیونکہ نحو صاع میں زیادۃ اور نقصان دونوں داخل ہیں فتامل ولا تغفل -

باب من افاض علیٰ راسہ ثلثا - سر پر تین لپ ڈالنا کافی ہے کیونکہ مقصد تو تمام سر کا غسل ہے اور وہ تکرار غسلات میں بدرجہ اتم حاصل ہو جاتا ہے اور تثلیث تکرار کی آخری حد ہے لہٰذا اسی پر اقتصار کیا جائے حاصل یہ ہے کہ تثلیث مقصود لذاتہ نہیں بلکہ مطلوب لاجل الاستیعاب ہی ممکن ہے کہ اشتراط صب کی طرف اشارہ ہو واللہ اعلم -

باب الغسل مرۃ - یعنی ادائے فرض کے لیے مرۃ مرۃ اعضاء کا غسل بس ہے - تکرار غسلات اور تثلیث مرات کی حاجت نہیں اس موقعہ پر حضرت میمونہ رضی آپ کے غسل کا واقعہ نقل فرماتی

ہیں یعنی آپ نے کس طرح غسل فرمایا تھا تو فرماتی ہیں دو مرتبہ ہاتھ دھوئے تھے اس کے بعد بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر استنجا کیا تھا اور ہاتھ زمین سے مل کر دھوئے تھے۔ اس کے بعد علی الترتیب اعضاء وضو کا غسل ہوا البتہ پیروں کا غسل موخر کر دیا گیا تھا پھر تمام جسد پر پانی ڈال لیا گیا تھا ظاہر ہے کہ اگر اعضاء کے غسل میں تکرار ہوا ہوتا تو اس موقعہ پر جبکہ غسل ایدی کے تکرار کو بیان فرمار ہی ہیں بقیہ اعضاء میں بھی تکرار غسلات اور تعداد کو ضرور بیان فرماتیں پس اس موقعہ پر بیان کے سکوت سے صاف پتہ چلتا ہے کہ کم از کم اس غسل میں تو تکرار غسلات نہیں ہوا جس سے غسل مرۃ کی کفایت ثابت ہوگئی وہو المدعیٰ۔ قال ابن بطال یستفاد ذالک من قولہ ثم افاض علی جسدہ لانہ لم یقیدہ بعدد فیحمل علی اقل مایسمی وہو المرۃ الواحدۃ لان الاصل عدم الزیادۃ علیہا انتہی علامہ سندھی فرماتے ہیں ولایکفی فی الاستدلال القول بان الاصل عدم الزیادۃ علی المرۃ ضرورۃ انہ حکایۃ فعل وقع فی الخارج لایدری علی ای کیفیۃ کان فمجرد ان الاصل عدم الزیادۃ لایحکم بوحدۃ المرۃ کما لایخفی قلت ہذا ردٌ حسنٌ۔

باب من بدأ بالحلاب او الطیب۔ اس ترجمہ کی وجہ سے مؤلف علام پر بڑی لے دے ہو رہی ہے۔ اسماعیلی نے اپنی مستخرج میں بخاری کو الزام دیا ہے کہ انہوں نے حلاب کو خوشبودار چیز سمجھ لیا حالانکہ حلاب تو دوہنی کو کہتے ہیں جس میں دودھ دوہا جاتا ہے۔ خطابی نے بھی مؤلف کو اسی قسم کا الزام دیا ہے ابن قرقول، ابن جوزی اور دوسرے بہت سے حضرات اس الزام میں خطابی موافقت فرما رہے ہیں امام ازہری نے فرمایا کہ یہ رواۃ کی تصحیف ہے اصل میں یہ لفظ جُلاب بضم الجیم وتشدید اللام تھا معرب گلاب یعنی ماء الورد اور وہ طیب ہے۔ ابن الاثیر نے اس کی تردید فرمائی ہے کہ یہ روایتاً و درایتاً ہر اعتبار سے غلط ہے روایتاً تو ظاہر ہے کہ روایت بالحاء المہملۃ وتخفیف اللام ہے، اور درایتاً اس بناء پر کہ خوشبو کا استعمال بعد الغسل انسب ہے نہ کہ قبل الغسل بعض نے حلاب سے مُحَلَّب بزور مراد لیا ہے یہ ایک قسم کا مرکب پوڈر ہوتا ہے جس سے سر اور جسم کو صاف کرتے ہیں جس طرح کہ ہمارے بلاد میں کھلی یا پنجاب میں دہی سے سر دھونے کا رواج ہے عرب میں محلب بزور کا رواج تھا مگر لفظ حلاب اس معنی میں اہل زبان کے نزدیک روشناس نہیں ہوا ورنہ توجیہ معقول تھی ہمارے

خیال میں ترجمہ کا مطلب واضح ہے کہ غسل میں بدایت بالحلاب اور بدایت بالطیب دونوں صحیح ہیں خواہ تو یوں کرلیں کہ اول پانی سے نہا ڈالیں بعد میں خوشبودار تیل اور عطریات کا استعمال کریں جیساکہ عام دستور ہے یا یوں کرلیں کہ اول جسم اور بالوں پر خوشبودار تیل کی مالش کریں بعد میں غسل کریں۔ پورب وغیرہ میں اسی طریق کا رواج ہے اس طرح غسل کرنے کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جسم پر روغنیات کی تراوٹ اور شادابی عرصہ تک قائم رہتی ہے۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج کے موقعہ پر اس قسم کا عمل ثابت ہوا ہے جس کو مؤلف ایک مستقل باب میں بیان فرمائینگے۔ اس صورت میں حلاب بھی اپنے متعارف معنی پر باقی رہتا ہے اور مؤلف کے اوپر سے تمام الزامات بھی رفع ہوجاتے ہیں۔ ہمیں حیرت ہے کہ شارحین نے اس صحیح اور بے تکلف تفسیر کو کیوں نہ اختیار فرمایا۔ غایت سے غایت یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث کی یہ تعبیر کہ دعا بشئ نحو الحلاب فاخذ بکفہ فاخذ بشق راسہ الایمن ثم الایسر اس کی موہم ہے کہ حلاب از جنس طیب کوئی شئے ہے لیکن وضوح حقیقت کے بعد اس قسم کے ایہامات قابل اعتنا نہیں ہوتے۔ حاصل ترجمہ بزبان عربی یوں سمجھیے کہ من بدأ بالحلاب أے بالغسل قبل استعمال الطیب فقد اصاب ومن بدأ بالطیب فی راسہ او جسدہ ثم اغتسل بالماء فقد اصاب۔ اس ترجمہ کی ایک دوسری مناسب توجیہ یوں بھی ہوسکتی ہے کہ حلاب سے وہ پانی مراد ہو جس میں کچھ لبنیت کے آثار وکیفیات شامل ہوں ایسے پانی میں بوجہ شمول اجزاء لبنیہ تنقیہ جسم، تصفیہ شعور، تطییب بدن کی شان بڑھ جاتی ہے جس طرح صابون یا اشنان وغیرہ کے پانی میں جوش دینے سے ازالہ وسخ اور تنقیہ وغیرہ کی قوت بڑھ جاتی ہے اور طیب سے ما یطیب الجسم وینقیہ عن الاوساخ مراد ہو طیب معروف یعنی خوشبودار تیل یا عطریات وغیرہ مراد نہ ہوں اس صورت میں ترجمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ غسل کے آغاز میں ایسی چیزوں کا استعمال مناسب ہوگا جن سے میل کچیل کے دور کرنے اور بدن کے صاف اور ستھرا بنانے میں مدد ملے پھر لفظ او خواہ بمعنی واؤ ہو چنانچہ بعض نسخوں میں او کی جگہ واؤ منقول ہوا ہے یا او اپنے معنی میں رہے اور طیب سے ماوراء حلاب مراد ہو اور حکم حلاب سے حکم طیب پر استدلال ہو کہ یہ بھی استدلال کا ایک صحیح

طریق ہے روایات تیمم کے ذیل میں فان الماء لہ طہور کی جگہ فان الماء لہ طیب بھی منقول ہوا ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

باب المضمضۃ والاستنشاق فی الجنابۃ۔ قال العلامۃ السندھی ای انہما من غسل الجنابۃ اعم من کونہما واجبین ام لا اذ لادلالۃ لحدیث الباب علی الوجوب ولا علی عدمہ وقیل اراد عدم وجوبہما لان فی بعض روایات الحدیث ثم توضأ وضوئہ للصلوٰۃ فدل علی انہما للوضوء وقام الاجماع علی ان الوضوء فی غسل الجنابۃ غیر واجب والمضمضۃ والاستنشاق من توابع الوضوء فاذا سقط الوضوء سقطت توابعہ۔ میں کہتا ہوں کہ ذکر وضوء کے بعد مستقلاً مضمضہ اور استنشاق فی الجنابت کا ترجمہ بظاہر اس طرف مشیر نظر آتا ہے کہ غسل جنابت میں مضمضہ واستنشاق کی حیثیت وضوء کے مضمضہ اور استنشاق سے جداگانہ اور ممتاز ہے یہاں توفاطہروا کے امر کے ماتحت مضمضہ اور استنشاق مطلوب ہوا پس جس طرح کہ ظاہر جسد کا غسل بماتحتی امر واجب اور ضروری ہوا اسی طرح محل مضمضہ اور استنشاق کا غسل بھی ضروری ہوگا وضوء میں مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت تکمیل کی تھی لہذا سنت ہوئے مگر یہاں بالاستقلال ان مواضع کا غسل مطلوب ہے اور فاطہروا کے ماتحت مطلوب ہے واللہ اعلم

باب مسح الید بالتراب لتکون انقیٰ۔ لتکون انقی کہہ کر مسح ید بالتراب کی شرعی حیثیت واضح کردی اب کوئی نادان اس قید کو حدیث میں تلاش کرنے لگے اور نہ ملنے پر بخاری کو موردِ الزام قرار دے تو اُس کا قصور ہوگا بخاری تو اپنا معاملہ صاف کرچکا۔ اصل یہ ہے کہ بخاری کے تمام تراجم ایک نوع کے نہیں ہیں ان میں مختلف شئون کا ظہور ہے اسی لیے تو کہا گیا ہے کہ علم البخاری فی تراجمہ جس نے اس حقیقت کو سمجھ لیا اس کے لیے تراجم کا سمجھنا آسان ہوگیا۔ الحمدللہ کہ ہمارے اساتذہ کرام رحمہم اللہ اجمعین اس حقیقت کو خوب سمجھے وذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء و اللہ ذوالفضل العظیم ۱۲

باب ھل یدخل الجنب یدہ فی الاناء قبل ان یغسلھا اذا لم یکن علی

یدہ فقذر غیر الجنابۃ ۔ جنبی کا بدن باستثناء اس حصہ کے جس پر منی یا اور کوئی دوسری نجاست لگی ہو پاک ہے۔ جنابت محض حکمی نجاست ہے جس کی بنا پر بعض شرعی پابندیاں جنبی پر عائد ہو جاتی ہیں۔ مسجد میں قدم نہیں رکھ سکتا، قرآن پاک کو ہاتھ نہیں لگا سکتا، تلاوت نہیں کر سکتا وغیرہ وغیرہ۔ اس بنا پر جنبی کے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے جبکہ اس کے ہاتھ صاف ستھرے ہوں کسی قسم کی ظاہری گندگی سے آلودگی نہ ہو پانی کی طہارت پر کوئی برا اثر نہیں پڑتا اگرچہ تقاضائے ادب یہی ہے کہ پانی میں ہاتھ ڈالنے سے قبل ان کو تین مرتبہ دھو لینا چاہیئے، مگر یہ اس درجہ ضروری نہیں ہے کہ چاہے حالات کچھ بھی ہوں اور کتنی ہی شدید مجبوری ہو مگر بغیر دھوئے ہاتھ ڈالنا جرم قرار پائے ابن عمر اور براء ابن عازب نے بغیر دھوئے ہاتھ مطہرہ میں ڈال دیئے اس کی پروا نہیں کی کہ پانی خراب ہو جائیگا اور اسی پانی سے وضو کیا بلکہ ابن عمر اور ابن عباس کے نزدیک تو اس کا بھی مضائقہ نہ تھا کہ جنابت کے غسل میں غسالہ کے چھینٹے پانی میں پڑ جائیں۔ مطلب یہی ہے کہ جب جسم پر کسی قسم کا قذر نہیں تو غسالہ میں بھی قذر شامل نہیں اور جب مستعمل پانی قذر نہیں تو اس کے غیر مستعمل پانی میں اختلاط سے کوئی خطرہ نہیں اس باب میں چار روایتیں مذکور ہیں جس میں بعض کی تطبیق میں کچھ دشواری نظر آتی ہے پہلی حدیث میں تختلف ایدینا فیہ کی ترجمہ سے اس طرح مناسبت ہو سکتی ہے کہ اثناء غسل میں بار بار پانی میں ہاتھ ڈال کر پانی لینے سے مستعمل اور غیر مستعمل کا اختلاط لابدی ہو جاتا ہے تقاطر ہو تو ظاہر ہے اور عدم تقاطر کی صورت میں بھی بر تقدیر نجاست بدن اس سے متعلق پانی کی نجاست لازم اور بالواسطہ ماء غسل کی نجاست بھی لازم ٹھہری تو ابتداءً ہاتھ دھو کر پانی میں ڈالنا یا بغیر دھوئے پانی میں ہاتھ گھول دینا سب برابر ہو گیا کیونکہ جب تک غسل اترا نہیں بدن ناپاکی سے نکلا نہیں وہذا ظاہر فثبت ان بدن الجنب طاہر قبل الاغتسال فیدہ طاہرۃ فلا باس فی ادخالہا الماء قبل ان یغسلہا اذا لم یکن علیہا قذر غیر الجنابۃ وہو المطلوب ۔ دوسری روایت میں اس عادت کا اظہار ہے کہ غسل جنابت سے قبل ہاتھ دھوئے جاتے تھے خواہ برتن میں ہاتھ ڈال کر پانی لینا پڑتا یا برتن جھکا کر ہاتھوں کا غسل ہوتا اس کے بعد اثناء غسل کا عمل وہی ہے جو پہلی روایت میں بضمن "تختلف ایدینا فیہ" مذکور ہوا تیسری روایت

میں اس امر کی صراحت ہے کہ یہ غسل من انا روا حد جنابت کا غسل ہوتا تھا جو پہلی روایت میں مسکوت عنہ کے درجہ میں تھا اور دوسری میں گو من جنابۃ کی صراحت ہے مگر اس میں یہ نہیں بتایا گیا کہ غسل کا طریق کیا ہوتا تھا بادخال الید فی الاناء ہوتا یا بہ اخراج الماء عن الظرف بالا مالہ ہوتا چوتھی روایت میں وحدۃ اناء اور قید جنابۃ دونوں مذکور ہیں مگر ادخال ید فی الاناء سے سکوت ہے بخاری کا منشا ریہ ہے کہ ان روایات کے اطلاقات میں وہی تفصیل ملحوظ ہے جس کو ہم مفصل روایت کے حوالہ سے پیش کر چکے ہیں ع

باب تفریق الوضوء والغسل

غسل اور وضوء سے موالاۃ کی شرط کو اڑانا چاہتے ہیں۔ ابن عمر نے بازار میں وضوء کیا اور مسجد میں پہنچ کر اس وقت پیر دھوئے جبکہ دیگر اعضاء خشک ہو چکے تھے مالکیہ غسل اور وضوء میں موالاۃ کو ضروری سمجھتے ہیں موالاۃ کا مطلب ہے غسل الاخری قبل جفاف الاولیٰ فی اعدل الاحوال۔ مرفوع میں تفریق فی الغسل پر تفریق فی الوضوء سے استدلال ہو سکتا ہے کیونکہ دربارہ موالاۃ غسل اور وضوء یکساں ہیں اور یہاں تفریق فی الوضوء ثابت ہے کہ پیروں کا غسل فراغت کے بعد جگہ بدل کر ہوا رہا تخلل جفاف کا معاملہ سو اس کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ درمیانی وقفہ اس قدر ہو جس میں عادۃً جفاف ہو جاتا ہو خواہ کسی عارض کی بنا پر جفاف نہ ہوا ہو جیسا کہ غسل کی حالت میں عمل غسل کے باعث . . . . . جفاف کی نوبت نہیں آسکی اور یہ بالکل یقینی ہے کہ مسح راس اور غسل قدمین میں اتنا وقفہ ضرور ہو جاتا ہے جس میں اعتدال بدن اور موسم کی صورت میں تخلل جفاف ہو جائے واللہ اعلم

باب من افرغ بیمینہ علی شمالہ فی الغسل

فیہ رعایۃ شرف الیمین ولیس ہذا من باب استعمال الیمین فی الخسیس واللہ اعلم

باب اذا جامع ثم عاد ومن دار علی نسائہ فی غسل واحد

والترجمۃ فیقولہا ینضخ طیبا کانہ اخذ منہ کون الغسل واحدا اذ لا یبقی اثر الطیب علی ہذا الوجہ مع تعدد الاغتسالات واما حدیث انس فکانہ اخذ منہ وحدۃ الغسل من وحدۃ الساعۃ اذ الدور علیہن بغسل جدید لکل واحدۃ یحتاج الی زمان کثیر واللہ تعالیٰ اعلم قالہ السندھی۔ ترجمہ کے دو جزء ہیں معاودۃ الی الجماع یعنی ایک

ع لغزت مزعجا وری وروایۃ عنہما ابن حجر ابواب ۱۲

[illegible]

ہی عورت سے ایک وقت میں دو جماع ہوں یا دوسرا جماع دوسری عورت سے ہو بہر حال صورت کچھ بھی ہو معاودۃ فی الجماع جائز ہے یہ ایک جزو ہوا دوسرا جزو ہے چند جماعوں کو ایک غسل میں جمع کرنا یہ بھی جائز ہے۔ ان دونوں جزؤں میں جزو ثانی کے ثبوت سے جزو اول کا ثبوت خود بخود ہو جاتا ہے ہاں جزو اول میں اس کی صورت اولیٰ کا ثبوت حیز خفا میں ہے سو اس کو یوں سمجھ لیں کہ جب بلا تخلل غسل معاودۃ الی الغیر جائز ہوئی تو معاودۃ الی الاولی بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی ولا اقل کہ دونوں جواز میں برابر ہوں مسلم نسائی ابن خزیمہ ابن حبان نے حضرت انس کی روایات میں غسل مرۃ کی تصریح بھی نقل فرمائی ہے ممکن ہے ترجمہ میں مولف کی نظر اُن روایات پر ہو۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم

باب غسل المذی والوضوء منہ ۔ ترجمہ میں تین باتوں کا اشارہ ہے۔ مذی ناپاک ہے۔ تطہیر من المذی کے لیے غسل کا طریق متعین ہے۔ خروج مذی ناقض وضوء ہے موجب غسل نہیں ہر سہ امور کا ثبوت "توضأ و غسل ذکرک" میں موجود ہے۔ حضرت علی خروج مذی سے غسل کیا کرتے تھے مقداد کی معرفت مسئلہ معلوم کیا تو آپ نے دو باتوں کا امر فرمایا۔ وضوء کا اور غسل ذکر کا۔ سابق میں گزر چکا ہے کہ غسل علامت ہے شئے مغسول کے نجاست کی لہذا تینوں مقصد ثابت ہو گئے ۱۲۔

باب من تطیب ثم اغتسل وبقی اثر الطیب ۔ اراد بہ ان المبالغۃ فی الدلک غیر لازم فی الغسل بحیث یذہب اثر طیب او دہن قد استعملہ من قبل کذا افید قلت ولا یضر بقاء اثر طیب و دہن استعمہ قبل الجماع بعد الغسل ولا یقال ان الرجل مجنب بعد لبقاء دہن تنجس بالجماع علی جسدہ و لان الدہن یمنع وصول الماء الی البشرۃ وہذا محل شبہۃ فترجم المولف لدفع ذالک واللہ اعلم ولاشک ان نضخ الطیب ووبیصہ یدلان علی بقاء عین الطیب ولو یسیرا۔

باب تخلیل الشعر حتی اذا ظن انہ قد اروی بشرتہ افاض علیہ ۔ یعنی غسل جنابت میں اصول شعر اور جلدۃ الراس کا تر کرنا ضروری ہے محض تین لپ پانی کا سر پر ڈال لینا کافی نہیں پہلے تھوڑے پانی سے بطور تخلیل جڑوں کو تر کیا جائے۔ جب اُن کے تر ہو جانے کا

اطمینان ہو جائے تو تین لپ پانی سر پر ڈال لیں گویا غسل جنابت میں تخلیل راس کی اہمیت پر زور دینا چاہتا ہے نیز حدیث میں ترتیب مقلوب ہو گئی ہے ترجمہ میں صحیح ترتیب رکھ کر اُس پر بھی تنبیہ فرما دی واللہ اعلم۔

باب من توضأ فی الجنابۃ ثم غسل سائر جسدہ ولم یعد غسل مواضع الوضوء منہ مرۃ اخریٰ

غسل جنابت میں وضوء کی حیثیت کیا ہے آیا مستقلا مطلوب ہے یا تبعاً للغسل۔ عند البعض وضوء خود مقصود لذاتہ ہے اس بنا پر یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ بوقت غسل اعضاء وضوء پر مکرر پانی بہایا جائے ورنہ غسل ناتمام رہیگا اور اگر مقصود لذاتہ نہ ہو بلکہ تشریفاً لاعضاء الوضوء غسل کا آغاز اعضاء وضوء سے رکھا گیا ہو تو جب ایک مرتبہ وہ اعضاء وضوء میں دُھل چکے اور اُن سے غسل کا آغاز ہو گیا تو بدن پر پانی بہاتے وقت دوبارہ ان پر پانی بہانا کوئی ضروری امر نہ۔ مؤلف نے حدیث سے یہ سمجھا کہ ابتداءً غسل میں وضو مقصود لذاتہ نہیں ورنہ غسل رجل کو موخر نہ کیا جاتا اور اگر تاخیر کی ضرورت ہی ہوتی تو غسل ثانی کی تاخیر سے بھی وہ ضرورت پوری ہو سکتی تھی پس معلوم ہوا کہ ابتداء غسل میں وضوء من حیث انہ وضوء مطلوب نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ اعضاء وضوء اشرف اعضاء جسم میں کرامۃً لاعضاء الوضوا ان اعضاء سے غسل کا شروع پسندیدہ ہوا وہو المطلوب۔ حدیث میں اعضاء وضوء اور جسد کا تقابل ڈالا گیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس مقام پر جسد کا اطلاق اعضاء وضوء کے ماسوا پر ہوا ہے لہذا خلاصہ ترتیب یہ ہوا کہ اول استنجا کیا اُس کے بعد وضوء کر کے سر دھویا غسل راس سے نمٹ کر باقی ماندہ جسم پر پانی بہالیا بعد میں جگہ بدل کر پیر دھوئے گئے۔ قلت، وفی الترجمۃ اشارۃ الی ان مس الذکر لا ینقض الوضوء خلافاً للشافعی فاعلم ذالک ۱۲

باب اذا ذکر فی المسجد انہ جنب یخرج کما ھو ولا یتیمم

قولہ اذا ذکر من الذکر بضم الذال ای تذکر بعد ما کان نسیہ ولیس ہذا من الذکر بالکسر یعنی جنبی بھول سے مسجد میں چلا جائے تو یاد آنے پر نکلنے کی کیا صورت اختیار کرے آیا تیمم کر کے نکلے یا فوراً بلا توقف مسجد سے باہر ہو جائے یا با نتظار تیمم مسجد میں بیٹھا رہے۔ بخاری کے نزدیک مکث فی المسجد کی گنجائش نہیں بعد التذکر فوراً

خروج لازم ہوگا بقدر تیمم بھی مکث کی اجازت نہیں دیتے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر کوئی شے قابل تیمم ہو تو تیمم کرکے ورنہ بلا تیمم فوراً مسجد سے باہر نکلنا لازم ہوگا۔ جدار مسجد سے احتراماً تیمم کی اجازت نہیں دیتے سفیان ثوری اور امام اسحٰق کے نزدیک خروج کے لیے تیمم ضروری ہے امام احمد جنبی کو وضوء کے بعد مرور اور لبث فی المسجد دونوں کی اجازت دیتے ہیں۔ امام شافعی جنبی کو عبور فی المسجد کی تو اجازت دیتے ہیں مگر بلا وضو لبث فی المسجد کو منع فرماتے ہیں داؤد ظاہری اور مزنی کے نزدیک ہر حالت میں لبث فی المسجد کی اجازت ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک مسجد کا ضروری داخلہ بھی طہارت کے بغیر مرخص نہیں اسی طرح عبور کی بھی اجازت نہیں۔ مسافر مسجد میں سو رہا تھا احتلام ہوگیا فوراً تیمم کرکے مسجد سے باہر ہو جائے۔ اللھم الا ان لا یجد مساغاً للخروج بنحو مطر شدید او ظلمۃ شدیدۃ اوخوف عدو او سبع الی غیر ذلک من الاعذار فلہ مکث فی المسجد اذا تیمم وکذا اذا لم یجد ما یتیمم بہ ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں نماز کے قصد سے تشریف لائے اور مصلے پر پہنچ کر تحریمہ باندھنا چاہتے تھے کہ معاً جنابت کا تذکرہ ہوا اور آپ فوراً مسجد سے باہر ہو گئے ظاہر یہ ہے کہ اس موقعہ پر تیمم للخروج نہیں ہوا اور اگر خروج بعد التیمم ہوا ہوتا تو بیان میں ضرور آتا کیونکہ وقائع کے ذکر سے صحابہ کا مقصد محض قصہ گوئی نہیں ہوا کرتا تھا بلکہ اُس کے ضمن میں شرعی احکام کا اظہار مقصود ہوتا تھا پس یہ سکوت محل بیان کا سکوت ہوا جو حکماً بیان ہی کی حیثیت رکھتا ہے کذا افادہ العلامۃ السندھی ۱۲

علہ وفی الدر عن ابی حنیفۃ یخرج وان لم یتیمم واختارہ شیخنا العلامۃ الکشمیری ۱۲

باب نفض الیدین من الغسل من الجنابۃ

یعنی جنبی کا غسالہ طاہر ہے اذ النفض لا یخلو من اصابۃ الرشاش بالبدن وہذہ مسئلۃ طہارۃ الماء المستعمل فی الوضوء والغسل وہو عندنا طاہر غیر طہور وعند مالک طاہر وطہور قال العلامۃ العینی فان قلت ما فائدۃ ہذہ الترجمۃ من حیث الفقہ قلت الاشارۃ بہا الی ان لا یتخیل ان مثل ہذا الفعل اطراح لاثر العبادۃ ونفض لہ فبین ان ہذا جائز ونبہ ایضاً علی رد قول من زعم ان ترکہ للثوب من قبیل ایثار ابقاء آثار العبادۃ علیہ ولیس کذالک وانما ترکہ خوفاً من الدخول فی احوال المترفین المتکبرین انتہی بعبارتہ۔

باب من بدأ بشق راسه الایمن فی الغسل یعنی غسل راس میں بھی تیامن کی رعایت اولی ہے۔ وہذا اذا فرق الماء علی شقی الراس فاحریٰ ان یبدر بالایمن علی الایسر والا فلا تیامن فی الصب مرۃ ہذا ۱۲ نیز ترجمہ میں شق ایمن کے ساتھ راس کی قید بڑھا کر اطلاق حدیث کی شرح کر گئے یعنی حدیث میں شق ایمن اور شق ایسر سے پورے بدن کا ایمن اور ایسر مراد نہیں ہے کیونکہ عادۃً نصف ایمن اور نصف ایسر کے غسل میں ایک ہاتھ سے کام نہیں چلتا بلکہ سر کا ایمن اور ایسر مراد ہے جہاں ایک ہاتھ کا عمل کافی ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

باب من اغتسل عریاناً فی الخلوۃ ومن تستر فالتستر افضل ۔ خلوۃ میں اگرچہ تعری فی الغسل جائز ہے مگر تستر افضل اور اولی ہے خدا تستر کو پسند کرتا ہے تو خلوۃ میں خدا سے شرم کرکے تستر اختیار کرنا چاہیے شریعت موسوی میں برہنہ غسل معیوب نہ تھا مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام پیغمبرانہ حیا کے باعث مجمع سے دور خلوۃ میں غسل فرماتے اور پردہ رکھتے ایوب علیہ السلام میدان میں برہنہ غسل فرما رہے تھے کہ آسمان سے سونے کی ٹڈیاں برسنے لگیں۔ ہر دو پیغمبروں کے فعل سے خلوۃ میں برہنہ غسل کا جواز نکلا اور "فاللہ احق ان یستحیی منہ من الناس" سے تستر فی الخلوۃ کی افضلیت ثابت ہوئی[عہ] ۱۲

باب التستر فی الغسل عند الناس ۔ مجمع میں برہنہ غسل اعلیٰ درجہ کی بیحیائی ہے کہ نہ خدا کی شرم کی نہ مجمع کی لہذا تستر واجب ہوگا فکما لا یجوز لاحد ان یبدی عورتہ لاحد من غیر ضرورۃ فکذالک لا یجوز لہ ان ینظر الی فرج احد من غیر ضرورۃ ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ مجمع میں پردہ کے ساتھ غسل کا مضائقہ نہیں ہر دو حدیث سے اس کا جواز ثابت ہوا ۱۲

باب اذا احتلمت المرأۃ فحکمہا حکم الرجال تغتسل اذا رأیت الماء ابراہیم نخعی عورت پر احتلام کی صورت میں غسل واجب نہیں فرماتے رویۃ بلل ہو یا نہ ہو اس ترجمہ میں اُن پر رد ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم۔

عہ واعلم ان التستر فی الفضاء مطلوب ولو بثوب ولو بخط حولہ فان لم یفعل وامن من المرور فلا باس واللہ اعلم ۱۲

باب عرق الجنب وان المسلم لا ینجس ۔ یعنی انّ عرق الجنب طاہر وذالک ان المسلم لا ینجس وان اجنب فھو طاہر البتہ ومن لوازم طہارتہ طہارۃ عرقہ ودل بمفہومہ ان الکافر نجس فعرقہ کنفسہ واللہ اعلم۔ بظاہر دو ترجمے ہیں عرق الجنب اور ان المسلم لا ینجس حدیث سے ان المسلم لا ینجس کا ترجمہ ثابت ہے مگر مقصود عرق الجنب کا ترجمہ ہے جس کا حدیث میں اشارہ تک نہیں۔ بخاری کہتے ہیں یہ دیکھو کہ پسینہ ہے کیا۔ پسینہ ہے بدن کا پسیو اور جب جنبی مسلمان کا بدن ناپاک نہیں تو پسینہ کس طرح ناپاک ہو سکتا ہے ہذا واللہ اعلم۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں ویستفاد من حدیث الباب طہارۃ عرق الجنب ایضاً لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لما قال المومن لا ینجس ولم یجتنب من الملاقاۃ والمصافحۃ والغالب ان لا یخلو الانسان من عرق فی بدنہ علم منہ حکمہ صلی اللہ علیہ وسلم بطہارۃ عرقہ ومثل ہذا الاستدلال کثیر فی البخاری کما مر غیر مرۃ ۱۲

باب الجنب یخرج ویمشی فی السوق وغیرہ یعنی بفور جنابت غسل لازم نہیں البتہ نماز کا وقت آنے پر غسل ضروری ہو جاتا ہے۔ اس درمیان میں جنبی ہر کام کر سکتا ہے خواہ چل پھر کر کرنے کا ہو یا ایک جگہ بیٹھ کر کرنے کا ہو مثلاً اکل شرب حلق راس تقلیم اظفار احتجام باہر کا آنا جانا بازار جانا وغیرہ وغیرہ غالباً عطاء کا قول اسی مناسبت سے ذکر فرمایا ہے۔ وغیرہ کے عطف کے متعلق علامہ ابن حجر فرماتے ہیں بالجر ای فی غیر السوق ویحتمل الرفع عطفاً علی یخرج من جہۃ المعنی قال العلامہ السندھی ای لا لخروج وغیرہ من الافعال کالاکل وغیرہ پہلی روایت میں "یطوف" کا لفظ ترجمہ کے مناسب ہے ازواج مطہرات کے حجرے اطراف مسجد میں واقع تھے ایک مقام سے دوسرے مقام تک جانا خواہ بازار کا ہو یا محلہ کا حکماً یکساں ہیں جنبی اگر چل پھر سکتا ہے تو اندرون محلہ کی مشی اور بازار کی مشی میں کیا فرق ہے کہ ایک جائز ہو اور دوسری ممنوع پھر افعال میں صرف مشی کی اجازت ہو دیگر حوائج لاحقہ اور ضروریات وقتیہ کی اجازت نہ ہو اس پر کیا دلیل ہے اور جب تک دلیل خصوص قائم نہ ہو کسی فعل مباح کو اباحت کے دائرہ سے باہر کرنے کا حق کیا ہے۔ دوسری روایت میں فقلت لہ آہ کو دیکھیے ابو ہریرہ نے اپنے راستہ سے چلے جانے کا عذر یہ پیش کیا تھا کہ میں اس وقت جنبی تھا حضور والا کی صحبت میں بیٹھنے کے قابل

نہ تھا آپ نے فرمایا کہ ابو ہریرہ مسلمان جنبی ہو کر ناپاک نہیں ہوتا تعجب ہے کہ تم اب تک اس غلطی میں مبتلا ہو۔ تم نے یہ سمجھ لیا کہ جنبی ناپاک ہو جاتا ہے۔ یاد رکھو مسلمان کبھی بھی ناپاک نہیں ہوتا۔ جنابت ایک حکمی نجاست ہے جس کے اثرات محدود ہیں ان کے علاوہ جملہ امور میں جنبی اور غیر جنبی کے احکام یکساں ہیں ہمنشینی ہم کلامی مصافحہ معانقہ وغیرہ جس طرح قبل از جنابت مباح ہے بعد از جنابت بھی مباح ہی رہیگا جنابت سے ان میں کوئی تبدیلی نہیں واقع ہوتی۔

باب کینونۃ الجنب فی البیت اذا توضأ۔ ابن ماجہ کی روایت ہے کہ جس مکان میں جنبی ہوتا ہے وہاں رحمت کا فرشتہ نہیں آتا۔ اس سے بحالت جنابت مکان میں ٹھہرنے کے متعلق ضیق معلوم ہوتا ہے بخاری اس کو رفع کرنا چاہتا ہے کہ بعد الوضوء کینونۃ کا مضائقہ نہیں وہ روایت اگر صحیح ہو تو اس کا تعلق اُس جنبی کے ساتھ ہوگا جو ناپاک رہنے کا عادی ہو یا خواہ مخواہ تلطخ کی حالت میں پڑا رہے۔ حضرت عمر کی روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص جنابت کی حالت میں وضو کرکے سو اور لیٹ سکتا ہے اس میں کوئی تنگی نہیں ۱۲۔

باب الجنب یتوضأ ثم ینام۔ یہاں عنوان میں نوم کا مسئلہ رکھ دیا باب سابق میں عنوان کینونۃ الجنب فی البیت کا تھا کینونۃ کے معنے ہونا رہنا وہ حالت یقظہ اور نوم دونوں کو عام تھا یعنی جنبی وضو کرکے مکان میں چاہے سو رہے چاہے بیدار رہ کر اپنا کوئی کام کرتا رہے سب کچھ جائز ہے ۱۲ ہذا عندہما وعن ابی یوسف انہ لا باس بنوم الجنب من غیر ان یتوضأ ۱۲

باب اذا التقی الختانان وجب علیہما الغسل انزل اولم ینزل وقد کان فی المسئلۃ خلاف مشہور فارتفع ذالک بالاجماع فی خلافۃ الفاروق رضی اللہ عنہ

باب غسل ما یصیب من رطوبۃ فرج المرأۃ ای انہ لازم عین الاکسال وعدم الامناء واستدل علی نجاسۃ رطوبۃ فرجہا بقولہ فی الحدیث یغسل مامس المرأۃ منہ وہو غیر لازم۔ ہمارے نزدیک رطوبت فرج مرأۃ طاہر ہے۔ در اصل دو رطوبتیں ہیں۔ ایک اندام نہانی کا پسینہ اور ایک رطوبت غلیظہ لزجہ جو جماع کے وقت بہتی ہے اس کو ہم بھی پاک نہیں کہتے اس میں اکثر و بیشتر

مذی کا اختلاط ہوتا ہے ۔ واللہ اعلم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب الحیض

وقول اللہ ویسئلونک عن المحیض الی قولہ یحب المتطھرین ۔ کتاب الحیض کا متن نقل کر دیا۔ ابواب آتیہ اسی کی تفصیل اور تشریح سمجھیں ۔ ہم نے "القول الفصیح" میں اس کا اشارہ کسی قدر وضاحت کے ساتھ کر دیا ہے ۔ آیت کی تفسیر موضوع بیان سے خارج ہے اُسے دوسری کتابوں میں دیکھیں۔

باب کیف کان بدء الحیض آہ ۔ دنیا میں حیض کس طرح پہنچا اور اس کا آغاز کس زمانہ میں ہوا اور کن حالات میں ہوا ۔ بخاری نے بتا دیا کہ اول اول حضرت حوا کو حیض ہوا تھا بنات آدم میں حضرت حوا بھی داخل ہیں ۔ حاکم نے بسند صحیح ذکر کیا ہے ۔" ان اول من حاضت کانت حوا، حین اخرجت من الجنۃ" اس سے زمان اور حال دونوں کا پتہ چل گیا ۔ ایک دوسری روایت میں اس کا آغاز بنی اسرائیل کے عہد میں مذکور ہوا اسرائیلی عورتیں مسجد میں حاضر ہو کر مردوں کو جھانکتی تاکتی تھیں اس لیے اُن پر یہ مصیبت ڈالی گئی، ممکن ہے بنات آدم سے یہی اسرائیلی عورتیں مراد ہوں مگر بخاری کا فیصلہ اس کے خلاف ہے ۔ چنانچہ فرماتے ہیں " قال ابو عبد اللہ و حدیث النبی صلعم اکثر یعنی اکثر ثبوتا او اکثر قوۃ او اکثر روایۃ او اکثر بمعنی الشمل" واللہ اعلم ہوسکتا ہے کہ شروع حضرت حوا سے ہوا ہو اور اس میں اشتدادی کیفیت اسرائیلی دور سے پیدا کر دی گئی ہو۔

باب الامر بالنفساء اذا نفسن ۔ ہٰکذا فی روایۃ ابی ذر وابی الوقت وفی اکثر الروایات ہٰذہ الترجمۃ ساقطۃ والمراد بالنفسا، الحائض یعنی حالت حیض میں عورت بالکل آزاد نہیں چھوڑی گئی ہے اس حالت میں بھی اُس سے اوامر کا تعلق ہے " فاقضی ما یقضی الحاج غیر ان لا تطوفی بالبیت حتی تطھری" سے ترجمہ ثابت ہے واللہ اعلم یعنی حالت حیض میں بھی بعض قربات ادا ہو سکتی ہیں ۱۲

باب غسل الحائض راس زوجها وترجيلها ۔ حائضہ سے اس قسم کی خدمات لینا اعتزال مطلوب کے منافی نہیں یہاں روایت میں ترجیل کا ذکر ہے دوسرے طریق میں غسل بھی آیا ہے دونوں امر عند البخاری ثابت ہیں نیز ترجیل کے عمل میں بطور کنایہ غسل کا عمل بھی شامل ہو سکتا ہے یعنی ترجیل سے اصلاح شعر مراد ہو غسلاً وتسریحًا بلکہ عروہ تو اس روایت کی بنا پر حائضہ سے ہر قسم کا استخدام جائز فرماتے ہیں

باب قراءة الرجل فی حجر امراتہ وھی حائض ۔ یہ بھی ایک طرح کا استخدام ہے کہ حائضہ کی گود میں سر رکھ کر یا اس کے بدن سے سہارا دے کر قرآن عزیز کی تلاوت کی جائے اس سے قرب نجاست میں قراءۃ قرآن کا جواز نکالا جا سکتا ہے اس لحاظ سے اگر یہ کہہ دیا جائے کہ یہ باب آنے والے باب کی تمہید ہے جس میں حائضہ کے لیے قراءۃ قرآن کا جواز تبلایا گیا ہے تو بعید نہ ہوگا ۔ ابو وائل کے اثر کی ترجمہ سے مناسبت اس طرح ہو سکتی ہے کہ جس طرح علاقہ کے ساتھ حمل مصحف میں براہ راست حائضہ اس کی حامل نہیں بلکہ وہ حامل علاقہ ہے اور علاقہ حامل مصحف کیونکہ مصحف سے مس علاقہ کا ہے نہ کہ حائضہ کا اور یہ جائز ہے اسی طرح قراءۃ فی حجر المرأۃ میں قراءۃ تو قاری کا فعل ہے اور قائم بالقاری ہے اور حائضہ حامل قاری ہے حامل قراءۃ یا حامل مصحف نہیں مگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ حائضہ راس قاری کی حامل اور راس قاری قراءۃ کا حامل تو بالواسطہ حائضہ بھی حامل للقراءۃ ہو گئی واللہ اعلم

باب من سمی النفاس حیضا ۔ ترجمہ کا مقصد تو حیض اور نفاس کے احکام کا اشتراک ہے جس کو مؤلف ایک خاص انداز میں پیش کر رہا ہے کہ جگہ بہ جگہ لسان شرع میں حیض پر نفاس کا اطلاق وارد ہوا ہے ۔ اگر حیض و نفاس کے احکام باہم مختلف اور متغائر ہوتے تو تعبیر میں اس اختلاف کا لحاظ ضروری تھا تاکہ سامعین کے لیے مغالطہ کی صورت نہ پیدا ہوتی اور بات بھی یہی ہے کہ دم نفاس وہی حیض کا بچا کھچا خون ہے جو بچے کی غذا کی خاطر رحم میں روک دیا گیا تھا ولادت کے بعد اس کی ضرورت باقی نہ رہی لہذا بغرض استبرار رحم نے اس کو پھینکنا شروع کر دیا اس صورت میں

اس کے وہی احکام ہونے چاہییں جو دم حیض کے احکام ہیں یعنی جس طرح حائضہ نہ تلاوت قرآن کر سکتی ہے نہ مصحف کو ہاتھ لگا سکتی ہے نہ نماز پڑھ سکتی ہے نہ مسجد میں قدم رکھ سکتی ہے نہ طواف کر سکتی ہے نہ بزمانۂ حیض روزہ رکھ سکتی ہے نہ قربان زوج کر سکتی ہے۔ اسی طرح نفسا بھی ان تمام احکامات میں حائضہ کی شریک ہے۔ ام سلمہ کو حیض ہوا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "حضتِ" کی جگہ "نفست" فرمایا معلوم ہوا کہ حیض پر نفاس کا اطلاق صحیح ہے۔ شارحین کہہ رہے ہیں کہ مقصد کے لحاظ سے ترجمہ کی صحیح تعبیر یوں ہونی چاہیے تھی کہ "من سمی الحیض نفاساً" موجودہ تعبیر تو بالکل مقصود کا قلب ہے پھر اس کی تصحیح کے لیے بڑی عرقریزی کی گئی ہے کوئی کہتا ہے کہ اس میں تقدیم وتاخیر ہے کوئی کہتا ہے اس میں صنعت قلب ملحوظ ہے جو بلاغت کا ایک بہترین شاہکار ہے کسی نے سمّی کو بمعنی اطلق لے کر رفع اشکال کا راستہ نکالا ابن رشد وغیرہ کا خیال ہے کہ بخاری نے قصداً اس عنوان کو اختیار فرمایا ہے۔ کیونکہ اصل یہی ہے کہ دمار خارجہ من الرحم کو نفاس کہا جائے خواہ عقیب ولادت کا خون ہو یا ماہواری کا معمولی خون۔ ماہواری خون پر حیض کا اطلاق یہ ثانوی اطلاق ہے (جو غالباً امتیاز بین الدمار کی غرض سے اختیار کیا گیا ہے) چنانچہ نبی کریم صلعم نے دم حیض کو اس کے اصل نام سے موسوم فرمایا اور اُم سلمہ نے واقعہ کی حکایت کرتے ہوئے اس کا خصوصی نام لے کر "حضت" کی تعبیر رکھی۔ علامہ عینی نے "باب من سمی" آہ کی توجیہ باب من ذکر النفاس حیضا کے ساتھ فرمائی یعنی من ذکر النفاس وارادا لحیض وکذالک المذکور فی الحدیث لفاسٌ والمراد حیضٌ اگر قلب پر محمول کیا جائے تو نکتہ میں ابن رشد کی تحقیق آسکتی ہے نیز یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عظمت نبوی کے پیش نظر انسب یہی تھا کہ تعبیر مصطفوی کو اصل کی حیثیت دی جائے اور ام سلمہ کی تعبیر کو فرع کے درجہ میں رکھا جائے یعنی کہنا تو یوں چاہیے ہیں کہ حیض پر نفاس کا تسمیہ کیا گیا مگر احتراماً تعبیر کو مقلوب کر دیا گیا۔ تقدیم تاخیر کی صورت میں مفعول اول کی نکارت موجب تردد ہو رہی ہے۔ ہمارے اُستاد مکرم حضرت علامہ شاہ انور شاہ کشمیری روح اللہ روحہ نے حاشیہ مغنی کے حوالہ سے اس کا جواز ثابت کر دیا۔ چنانچہ یہ شعر موجود ہے :-

کانّ سبیئۃ من بیت راس   یکون مزاجہا عسل و ماء

والحمد للہ علی ذلک۔

باب مباشرۃ الحائض۔ امام محمد اور امام احمد کے نزدیک شعار دم کو چھوڑ کر باقی تمام حصّہ جسم کی مباشرت جائز ہے۔ شیخین امام شافعی امام مالک سُرّہ لغایت رکبہ کی مباشرت کو حرام فرماتے ہیں حدیث میں بوقت مباشرت تہمد کی حیلولت ثابت ہے جس سے فقط مباشرت ما فوق الازار کا ثبوت ہوتا ہے وھو مختار المؤلف رح۔ و ذکر القرطبی عن مجاہد کانوا فی الجاہلیۃ یجتنبون النساء فی الحیض و یاتونہن فی ادبارہن فی مدتہ والنصاریٰ کانوا یجامعونہن فی فروجہن والیہود والمجوس کانوا یبالغون فی ہجرانہن وتجنبہن فیعتزلونہن بعد انقطاع الدم وارتفاعہ سبعۃ ایام ویزعمون ان ذلک فی کتابہم۔ عینی

باب ترك الحائض الصوم۔ ای ترک التاخیر عن وقت الحیض مع لزوم القضاء بعد انقطاع الدم وارتفاعہ لا الترک بالمرۃ وفیہ خلاف الخوارج فانہم لا یرون ترک الصوم للحائض وہم محجوجون بالسنۃ القاطعۃ والاجماع ومن یعتد بہم وبخلافہم قلت ولذا اخص الترجمۃ بالصوم ولم یذکر الصلوٰۃ فیہا مع انہما مذکوران فی الحدیث وذالک ان ترک الصلوٰۃ لیس من باب ترک الصوم والفقہ فیہ ان الطہارۃ شرط فیہا لا فیہ فاحسن اعمال الرویۃ ۱۲

باب تقضی الحائض المناسك كلها الا الطواف بالبیت۔ ترجمہ کا مقصد اس امر کا اظہار ہے کہ حائضہ اور جنب کو قرآن پڑھنے کی اجازت ہے۔ ابراہیم نخعی نے حائضہ کی قراۃ کو لاباس فرمایا، ابن عباس نے جنبی کو قراۃ کی اجازت دی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر حالت میں ذکر فرماتے رہتے تھے خواہ جنابت ہی کی حالت ہوتی قرآن بھی ذکر ہی ہے ام عطیہ کے بیان کے مطابق حائضہ عورتوں کو مصلی کی حاضری کا حکم تھا تاکہ تکبیرات اور ادعیہ میں ان کی شرکت لے ہے۔ ادعیہ میں آیات قرآنی کی دعائیں بھی شامل ہیں بلکہ عملاً انہی کو اختیار کیا جاتا تھا۔ ہرقل کے نام جو نامہ مبارک بھیجا گیا تھا اس میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اور یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃ آہ بھی مکتوب تھا۔ ہرقل کافر تھا اور کافر جنبی ہوتا ہے۔ ہرقل نے پڑھا بھی مس بھی کیا۔ ارسال نامہ کا منشا یہی تھا کہ وہ پڑھے

پھر حائضہ وجنب میں فرق کیا ہے کہ اس کو تو مس کی بھی اجازت ہوا ور حائضہ کو قراءۃ سے بھی روکا جائے حضرت عائشہ نے بحکم نبوی تمام مناسک حج ادا کیے حائضہ تھیں صرف طواف بیت کو موخر رکھا گیا اور مناسک میں ادعیہ اور اذکار بھی آگئے جنبی کو ذبح کی اجازت ہے حالانکہ ذبح پر بسم اللہ اللہ اکبر پڑھنا ضروری ہے۔ قرآن کا فیصلہ ہے لاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ جمہور کے پاس اپنے مسلک کے لیے مضبوط دلائل ہیں اور ان اقوال کے معقول جوابات مگر موضوع کتاب سے ان کا تعلق نہیں اس لیے ہم بھی اس کو یوں ہی چھوڑ کر آگے چلتے ہیں ۱۲

باب الاستحاضۃ ۔ استحاضہ بیماری کا خون ہے جو فم رحم کی ایک رگ عاذل سے آتا ہے اس کے احکام حیض کے احکام سے بالکل مختلف ہیں اس کا حکم معذور جیسا ہے مستحاضہ عورت نماز بھی پڑھیگی روزہ بھی رکھیگی قربان بھی کریگی انما ذالک عرق ولیست بالحیضۃ سے حیض اور استحاضہ کی حالتوں کے اختلاف پر تنبیہ فرمادی دم حیض تو قعر رحم کا خون ہوتا ہے جو ایک نظام کے ساتھ خارج ہوتا رہتا ہے اس کا خروج صحت کی علامت ہے اختلال نظم سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ مزاج کا اعتدال قائم نہیں رہا اس کے انقطاع پر غسل دم اور غسل دونوں لازم اور اشد ضروری ہیں ۱۲

باب غسل دم المحیض[ف] ۔ ترجمہ کا منشا کیفیت غسل کا بیان کرنا ہے کہ دم حیض کے غسل میں ازالہ اثر کی پوری کوشش کی جائے۔ احادیث باب میں اس کا طریقہ مذکور ہے ۱۲

باب الاعتکاف للمستحاضۃ ۔ مستحاضہ اعتکاف کرسکتی ہے۔ حافظ نے بروایت خالد حذاء عن عکرمہ نقلا عن سنن سعید بن منصور ذکر فرمایا ہے ان ام سلمۃ کانت عاکفۃ وہی مستحاضۃ وربما جعلت الطست تحتہا ۱۲

باب ہل تصلی المرأۃ فی ثوب حاضت فیہ ۔ غرض الباب جواز ذالک لمکان اعتیاد النساء قبل الاسلام بتبدیل الثیاب بعد انقطاع الحیض وکن یرین ذالک واجبا قالہ الشاہ ولی اللہ قدہ ومطابقۃ الحدیث لترجمۃ الباب علی ما افادہ العلامۃ العینی ان من لم یکن لہا الا ثوب واحد تحیض فیہ لاشک انہا تصلی فیہ لکن بتطہیرہا ایاہ دل علیہ قولہا فاذا اصابہ شیٔ من دم الخ۔ میرے خیال میں ترجمہ کا مقصد

[ف] اجمعت الامۃ علی نجاسۃ دم الحیض ولزوم غسلہا عن الثیاب والبدن ۱۲

طہارۃ عرق حائض ہے کیونکہ اگر حالت حیض کا پسینہ ناپاک ہوتا تو انقطاع دم کے بعد ہر صورت میں کپڑے کا غسل لابدی ہوتا آلودہ دم ہوتا یا نہ ہوتا حالانکہ حضرت عائشہ کا بیان ہے کہ آلودگی دم کی صورت میں صرف آلودہ حصہ کا غسل ہوتا تھا پورا کپڑا نہیں دھویا جاتا تھا۔ ابوداؤد میں اس سے زیادہ واضح بیان موجود ہے کہ حیض سے نمٹ کر کپڑا دیکھ لیا جاتا اگر کہیں داغ دھبہ ہوتا تو اس کو دھو ڈالتے ورنہ یوں ہی اس میں نماز پڑھ لیتے۔ واللہ اعلم۔

باب الطیب للمرأۃ عند غسلھا من المحیض۔ غسل حیض کے وقت خون کے دھبوں پر خوشبو کا استعمال ہونا چاہیے تاکہ جلد کی بدرونقی اور سکڑن دور ہو کر شادابی اور رونق پیدا ہو جائے نیز دم حیض میں ایک ناگوار قسم کی بدبو ہوتی ہے مشک وغیرہ کے استعمال سے اس کا بھی ازالہ ہو جائیگا۔ بخاری نے اس کی ضرورت کو اس طرح ثابت کیا کہ حالت سوگ میں بھی اس کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد معتسلہ قط وغیرہ مناسب حال خوشبو کا استعمال کرے خواہ پیس کر دھبوں پر لیپ کرے یا اظفار الطیب وغیرہ کا جسم کو بخور دے۔ حالانکہ بزمانہ احداد ہر قسم کی زینت حرام ہے اس سے معلوم ہوا کہ غسل حیض کے وقت خوشبو کا استعمال نہایت موکد اور ضروری امر ہے۔ واللہ اعلم

باب دلک المرأۃ نفسھا اذا تطھرت من المحیض وکیف تغتسل وتاخذ فرصۃ ممسکۃ فتتبع بھا اثر الدم۔ حیض کا غسل کس طرح کیا جائے۔ یعنی دیگر غسلات سے غسل حیض کا امتیاز اور اس کی خصوصیات کیا ہیں، بتادیا کہ بدن کو خوب مل کر دھونا چاہیے اور محل دم اور اس کے اطراف میں خون کے نشانات پر مشک یا اور کوئی خوشبو ملنا چاہیے۔ تاخذ فرصۃ ممسکۃ یعنی اُون یا روئی کے پھویہ پر مشک لگا کر دھبوں پر رگڑ دیں۔ ترجمہ میں نفس سے (النفس الدم) دم بھی مراد ہو سکتا ہے یعنی آثار دم کو اچھی طرح رگڑ کر صاف کیا جائے۔ پھر ان پر مشک وغیرہ مل دیا جائے۔ یہی اس غسل کی خصوصیت ہے یعنی کیف تغتسل الحائض وجوابہ انھا تدلک من جسدھا ما اصابہ الدم وتاخذ فرصۃ ممسکۃ فتتبع بھا اثار الدم حیثما تری انہ اصابھا من جسدھا اس تقدیر پر حدیث اور ترجمہ کی مطابقت ظاہر ہے کیونکہ تتبع آثار الدم کا منشا اُن کا ازالہ ہے جس کے لیے اول نمبر پر دلک ہے اور دوسرے نمبر پر خوشبو کا

استعمال تجویز ہوا۔ دلک سے مادہ کا استیصال ہوگا اور خوشبو سے تبدیل صورت اور روائح کریہہ کا ازالہ واللہ اعلم۔ نفس کے دوسرے معنی جو عام طور پر اختیار کیے گئے ہیں وہ جسد کے ہیں یعنی دلک المرأۃ جسدہا عند غسلہا من المحیض۔ اس صورت میں مقصود بالترجمہ دلک کا مسئلہ ہوگا جو بظاہر حدیث باب میں مذکور نہیں۔ لیکن بطریق دلالۃ دلک کی ضرورت بھی اسی حدیث سے مفہوم ہورہی ہے۔ ظاہر ہے کہ خوشبو کا استعمال اصل تنظیف سے زائد چیز ہے۔ جب یہ مطلوب اور ما مور ہوا تو دلک جسد جس کے بغیر عادتاً جسم کی صفائی نہیں ہوتی بلکہ میلے جسم پر محض پانی بہانے سے اور اتساخ بڑھ جاتا ہے۔ غرض دلک جو اصل تنظیف کے لیے ضروری ہے بدرجہ اولیٰ ضروری اور مطلوب ہوگا۔ یا یوں کہا جائے کہ بخاری نے حسب عادت حدیث کے دوسرے طرق کے لحاظ سے ترجمہ منعقد فرما کر اُس طرف توجہ دلائی ہے۔ چنانچہ مسلم نے بروایۃ ابراہیم ابن مہاجر عن صفیہ عن عائشہ غسل کی کیفیت اس طرح نقل فرمائی ہے۔ تاخذ احدکن ماءھا و سدرھا فتطھر فتحسن الطھور ثم تصب علی راسھا فتدلکہ دلکا شدیدا حتی تبلغ شئون راسھا ثم تصب علیھا الما ثم تاخذ فرصۃ الحدیث واللہ اعلم

باب غسل المحیض ۔ ای غسل محل الدم او الغسل المختص للحیض فالاضافۃ لامیۃ کیفیت غسل سے اصل غسل کا ثبوت ظاہر ہے ۱۲

باب امتشاط المرأۃ عند غسلھا من المحیض ۔ یعنی غسل حیض میں کنگھی سے اُلجھے ہوئے بالوں کا سلجھاؤ مطلوب ہے۔ مسلم کی روایت میں فاغتسلی ثم اھلی بالحج کی تصریح ہے ۱۲۔

دوسرے باب میں نقض المرأۃ شعرھا عند غسل المحیض ترجمہ رکھ کر اس پر تنبیہ فرمادی کہ غسل حیض میں نقض ضفائر کی ضرورت ہوگی۔ وبہ قال طاؤس۔ ابن عمر اور ابراہیم نخعی غسل جنابت میں بھی سر کھولنا ضروری سمجھتے ہیں۔ جمہور فقہاء اور ائمہ کا مذہب معروف ہے کہ نقض اور عدم نقض کا مدار بندھے سر میں شئون راس تک پانی کے پہنچنے نہ پہنچنے پر ہے۔ خواہ جنابت کا غسل ہو یا حیض کا کوئی فرق نہیں۔ ترجمہ میں غسل حیض کا مسئلہ رکھا ہے۔ حدیث میں امتشاط اور نقض راس کا حکم غسل احرام سے متعلق ہے مگر بخاری کہتا ہے کہ دونوں جگہ تنظیف کا مقصد مشترک ہے اور غسل حیض کو جو اہمیت حاصل ہے وہ

غسل احرام کو نہیں، یہاں نجاست غلیظہ کا ازالہ ہوتا ہے، وہاں محض تنظیف اور جسم کی ستھرائی۔ پھر غسل حیض فرض اور غسل احرام سنت ہے ان وجوہ سے یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ اگر غسل احرام میں نقض راس اور امتشاط شعر مطلوب ہے تو غسل حیض میں بدرجہ اولی مطلوب ہونا چاہیے۔

باب مخلقۃ و غیر مخلقۃ۔ حافظ فرماتے ہیں کہ مؤلف اس ٹکڑے کی تفسیر کرنا چاہتا ہے، بہت خوب۔ کتاب الحیض کی مناسبت درکار ہے اھ۔ اور ارشاد ہے۔ ابن بطال نے خوب سمجھا وہ فرماتے ہیں کہ بخاری اس اختلافی مسئلہ کے متعلق کہ حاملہ کو حیض ہوسکتا ہے یا نہیں اپنا فیصلہ امام ابوحنیفہ کی موافقت میں دینا چاہتا ہے کہ تا بقار حمل حیض کا امکان نہیں۔ رحم کا منہ بند ہے، فرشتہ اس کی حفاظت پر مامور ہے بحکم خداوندی تقلیبات کر رہا ہے۔ اگر نطفہ مخلقہ ہوتا ہے تو اس کو تقلیبات کی آخری حد تک پہنچا کر نفس منفوسہ بنا دیتا ہے، پھر مقررہ وقت پر اس کو باہر نکال دیتا ہے اور اگر وہ نطفہ قابل تخلیق نہیں ہوتا تو بحکم خداوندی اس کو بہا دیتا ہے اور رحم کا منہ کھل جاتا ہے۔ حیض کا خون قعر رحم کا خون ہے جو فم رحم کے مسدود ہونے سے اندر بند ہوجاتا ہے، قدرت اس سے تغذیہ جنین کا کام لیتی ہے بچا کھچا ولادت کے بعد نکال دیا جاتا ہے۔ مخلقہ و غیرہ مخلقہ میں اس کا اشارہ موجود ہے جس کو ایک حد تک حدیث میں کھولا گیا ہے۔ واللہ اعلم

باب کیف تھل الحائض بالحج والعمرۃ۔ یعنی غسل کرکے احرام باندھے یا بدون غسل کے جبکہ یہ امر ظاہر ہے کہ حیض کی گندگی قبل از انقطاع غسل سے زائل نہیں ہوسکتی۔ حدیث میں جواب موجود ہے کہ احرام کے لیے غسل کرنا ہوگا۔ اول تو اغتسلی کی صراحت دوسرے طرق میں موجود ہے۔ نہ ہو جب بھی نقض راس اور امتشاط شعر میں اس کا ثبوت کافی ہے۔ واللہ اعلم

باب اقبال المحیض و ادبارہ۔ اس مقام پر بخاری کچھ صاف نہیں کہتے کہ مقصد کیا ہے مگر آثار سے جو بضمن ترجمہ مذکور ہیں یہ پتہ چلتا ہے کہ بخاری کے یہاں الوان کا تو اعتبار نہیں۔ پھر اقبال حیض و ادبار حیض کا مدار عادت ہی پر ہوگا۔ یہی حنیفہ کا مختار ہے۔ عادت کے مطابق حیض کے ختم پر چونے جیسی سفید رطوبت خارج ہوتی ہے اسی کو حضرت عائشہ حتی ترین القصۃ البیضاء فرما رہی ہیں یا کنایۃ ہو

گدی کے صاف نکلنے سے۔ معلوم ہوا کہ رنگ کوئی بھی ہو، مگر ایام حیض میں اس کا شمار حیض ہی میں ہوگا۔ زید ابن ثابت کی صاحبزادی عورتوں کے اُس احمقانہ طریق عمل پر معترض ہیں جو شب میں اُٹھ اُٹھ کر بار بار چراغ سے گدی دیکھنے کا جاری ہو گیا تھا۔ اول تو الوان خفیفہ اور بیاض کا چراغ کی روشنی میں امتیاز مشکل۔ علاوہ بریں جس چیز کا شریعت نے مکلف نہیں کیا ہو اُس کو خواہ مخواہ اپنے سر لے لینا یہ کہاں کی عقلمندی ہے یا اس کو قرین احتیاط کہنا کس حد تک درست ہو سکتا ہے۔ حدیث میں مستحاضہ سے جن کو حیض اور استحاضہ کی حالت یکساں معلوم ہوتی تھی یہ ارشاد ہوا کہ حیض و استحاضہ بالکل دو جداگانہ حقیقت ہیں۔ حالت حیض میں ترک صلوٰۃ کا حکم ہے۔ پس حیض کی آمد پر نماز چھوڑ دو اور اس کے ذہاب پر غسل کر کے نمازیں پڑھتی رہو۔ بظاہر معاملہ عادت پر چھوڑا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔

باب لا تقضی الحائض الصلوٰۃ ۔ ای تدعها فی ایام الحیض ولا تقضیها بعد فاثبت باثری جابر وابی سعید الامر الاول وبالمسند الامر الثانی فثبتت الترجمۃ بجزئیها۔

باب النوم مع الحائض وھی فی ثیابها ۔ یعنی حائضہ کے ساتھ سونا لیٹنا جائز ہو جبکہ کپڑوں کے باعث ماتحت الازار کی مباشرت کا خطرہ نہ ہو۔ اس تقدیر پر ثیاب سے ثیاب ملبوس مراد ہوئے اور ماحصل ترجمہ یہ ہوا کہ برہنہ جسم حائضہ کے ساتھ لیٹنا جائز نہیں۔ اور حالت حیض کے مخصوص کپڑے بھی مراد ہوتے ہیں یعنی گدی وغیرہ جو بیرونی جسم کی حفاظت کی خاطر اندام نہانی میں استعمال کی جاتی ہیں۔ اس صورت میں کپڑوں کے ساتھ اور بھی حفاظت رہیگی۔

باب من اخذ ثیاب الحیض سوی ثیاب الطهر ۔ ای زائدا علی ثیاب ایام الطهر من الخرق والحشا او تتخذ لباسا تستعمله فی ایام الحیض واذا جاء الطهر تلبس لباسا اٰخر کانه یرید انه لا باس بتعدد ملابس الحیض والطهر ولیس هذا من الاسراف فی شیٔ والحدیث یحتمل المعنیین۔ واللہ اعلم۔

باب شهود الحائض العیدین ودعوۃ المسلمین ویعتزلن المصلی ۔ یعنی عیدین کے موقعہ پر دعا میں شرکت کی غرض سے حائضہ عیدگاہ میں جائے تو نمازیوں سے الگ بیٹھے مصلی اور

غیر مصلی کا اختلاط اچھا نہیں۔

باب اذا حاضت فی شہر ثلث حیض وما یصدق النساء فی الحیض و الحمل فیما من الحیض لقول اللہ تعالیٰ ولا یحل لھن ان یکتمن ما خلق اللہ فی ارحامھن۔ ای ھو ممکن واذا ادعت للمرأۃ ذالک تصدق فیہ والآیۃ دالۃ علیٰ ان قولھا مقبول فیہ وجمیع تعالیق الباب دالۃ علی انہ لیس فی الحیض تحدید وانما ھو مفوض الیٰ قول المرأۃ لکن فیما یمکن قالہ الشاہ ولی اللہ وقال العلامۃ السندھی و محل الاستدلال بالحدیث تفویض الایام الیھن من غیر تعیین واللہ اعلم

ایک مہینہ میں تین حیض ہولیں نہ عند الحنفیہ اس کا امکان ہے نہ عند الشوافع۔ حنفیہ کے نزدیک اقل مدت حیض تین دن ہیں۔ ان کے حساب سے انقضاء عدت کے لیے کم از کم انتالیس یوم ہونے چاہئیں نو دن تین حیض کے اور ایک ماہ دو طہروں کا اور شوافع کے نزدیک حیض کی اقل مدت ایک یوم ہے اور ہر دو حیض کے مابین پندرہ یوم کا فصل ضروری ہے اور چونکہ عدت میں اطہار کا اعتبار فرماتے ہیں لہذا بینتالیس یوم تین طہر کے اور دو یوم دو حیض کے ملا کر سینتالیس یوم ہوئے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ آخر طہر میں طلاق ہو اس حساب سے دو طہر اور تین حیض کے لیے تینتیس ۳۳ دن کافی ہو سکتے ہیں ۱۲۔ البتہ امام مالک حیض کی توقیت نہیں فرماتے۔ ان کے طور پر ممکن ہے کہ ایک ماہ اور کچھ سویعات میں انقضاء عدت کا دعویٰ صحیح ہو سکے۔ قاضی شریح کے اثر میں حافظ نے بروایت ہشیم عن اسمٰعیل یہ الفاظ نقل کیے ہیں "حاضت فی شہر او خمسۃ وثلاثین" یعنی بخاری کی روایت میں راوی نے کسر چھوڑ دی ہے۔ عطاء فرماتے ہیں اقراؤہا ما کانت یعنی قبل التفریق فلا تصدق فی خلافہ قولہ وما یصدق النساء یعنی دربارہ حیض وحمل بشرط امکان صحت عورت کی بات مانی جائیگی کیونکہ بنص قرآنی کتمان حیض وحمل تو اس پر حرام ہوا۔ پھر اگر اس کا اظہار نامعتبر ہو تو اس کو اظہار حال پر مجبور کرنے کا فائدہ کیا ہوا۔ ہم نے ترجمہ کا مطلب بیان کر دیا۔ ابحاث شروح میں دیکھے جائیں"

باب الصفرۃ والکدرۃ فی غیر ایام الحیض۔ ایام حیض میں صفرۃ اور کدرۃ کا کوئی فرق نہیں ان ایام کی ہر رنگین رطوبت حیض میں شمار ہوگی سرخ ہو یا سیاہ زرد ہو یا مٹیا غرض تمیز الوان

کا انکار ہے۔ کنا لا نعد الصفرة والکدرة شیئاً غیر الحیض فی وقتہا او کنا لا نعد الصفرة والکدرة ولا نبالی بہا فی غیر او ان الحیض اما فی ایام الحیض فلا ننفصل عنہا فانہا من الحیض۔ بخاری نے ترجمہ میں قید بڑھا کر ام عطیہ کے بیان کی شرح فرمادی جس سے اس احتمال کا سد باب ہوگیا کہ ہم صفرة اور کدرة کو حیض نہیں سمجھتے تھے بلکہ صرف سیاہ اور سُرخ رنگ کے خون کو حیض سمجھا کرتے تھے۔ اس طرح سے حضرت عائشہ اور ام عطیہ کے بیان اور فتوی کا اختلاف بھی رفع ہوگیا اور بات بھی صاف ہوگئی۔ وللہ در المؤلف حیث افاد و اجاد۔

باب عرق الاستحاضة۔ بکسر العین بمعنی رگ یعنی استحاضہ بیماری کا خون ہے جس کا مادہ فم رحم کی ایک رگ میں مجتمع ہوتا ہے اس کا نام عاذل ہے شاہ صاحبؒ اپنے تراجم میں فرماتے ہیں۔ معناہ انما ذالک وجع ومرض فیہ واطلاق العرق وارادة المرض والوجع لان اجتماع الدم وفسادہ فیہ فہو غالبا یکون مسببا للوجع والمرض فعلی ہذا لا مخالفة بین الحدیث وبین ما قالہ الاطباء علی ان الاطباء ایضاً معترفون بان اکثر الامراض بل جلہا انما یکون من سوء مزاج فی العروق انتہی بعبارتہ الشریفہ ۱۲

باب المرأة تحیض بعد الافاضة۔ طواف زیارة سے فراغت کے بعد حیض آنے پر طواف وداع کے لیے بانتظار طہر ٹھہرا رہنا ضروری نہیں کیونکہ حائضہ سے طواف وداع ساقط ہوجاتا ہے۔ مسئلہ اجماعی ہے۔

باب اذا راءت المستحاضة الطہر۔ مستحاضہ عورت جس وقت خون کا انقطاع دیکھے، فوراً غسل کرکے نماز پڑھے انتظار کی حاجت نہیں یعنی امکان عود کی بناء پر غسل میں قدرے توقف کرے اس کی ضرورت نہیں۔ ابن عباس فرماتے ہیں" تغتسل وتصلی ولو ساعة " پھر جب نماز جیسی عظیم الشان عبادت اس پر لازم ہوگئی تو قربان میں کیا رکھا ہے غرض قربان بھی حلال ہوگیا۔ جمہور فقہاء کا بھی مذہب ہے۔ حضرت عائشہ، ابراہیم نخعی، حکم، ابن سیرینؒ، زہری سے حل قربان کے مسئلہ میں خلاف منقول ہوا ہے واللہ اعلم۔ غالباً ابن عباس حل قربان کے لیے غسل کو ضروری سمجھتے ہیں۔ عند الاحناف بقدر غسل وقت کا گزر جانا بھی حلت کے لیے بس ہے۔ قولہ اذا صلت یعنی اذا ارادت الصلوٰة فتغتسل

وتصلی ولیس لہ تعلق بقولہ و یاتیہا زوجہا افادہ العلامۃ العینی ۱۲ علامہ سندھی نے تبعاً للحافظ طہر کی تفسیر انقطاع
حیض کے ساتھ کی ہے انقطاع دم کے ساتھ نہیں کی حدیث میں اذا ادبرت فاغسلی عنک الدم
سے ترجمہ کا تعلق ہے۔ فا تعقیب مع الوصل کے لیے۔

باب الصلوٰۃ علی النفساء وسنتہا ۔ ترجمہ میں دو چیزیں رکھی ہیں حالت نفاس میں انتقال
کر جانے سے اس کا حق صلوٰۃ ساقط نہیں ہوتا۔ جنازہ پر نماز پڑھی جائیگی ممکن ہے کسی کو یہ خیال پیدا
ہو کہ نفاس کی حالت میں مرنے سے نجاست کا استقرار ہوگیا، اب غسل سے بھی کوئی فائدہ نہیں۔
نماز کے لیے میت کی طہارت ضروری ہے۔ کیونکہ صلوٰۃ جنازہ میں مجنوز کی حیثیت امام صلوٰۃ کی ہوتی
ہے جس کا طاہر ہونا ازبس ضروری ہے یہ بھی ممکن ہے کہ نفساء کو حسب روایت والمرأۃ تموت
بجمع شہید کی حیثیت دے کر نماز سے مستثنیٰ خیال کیا جائے، یا اس بنا پر معاملہ قابل تردد ہو کہ حالت
نفاس حالت صلوٰۃ نہیں تو جنازہ پر نماز کیسی بہرحال بخاری نے ترجمہ رکھ کر یہ ثابت کر دیا کہ نفساء
پر نماز پڑھی گئی ہے، پڑھی جائیگی۔ دوسری چیز جو ترجمہ میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ نفساء پر نماز پڑھنے کا طریق
کیا ہوگا آیا وہی جو عام عورتوں کی نماز کا ہے کہ امام اس کے محاذ وسط میں کھڑا ہو یا اور کوئی مخصوص
طریق ہے جس کے معلوم ہونے کی ضرورت ہے بخاری نے فقام وسطہا سے اتحاد طریق پر استدلال
کیا علامہ سندھی باب الصلوٰۃ علی النفساء پر تحریر فرماتے ہیں "ای فہی طاہرۃ اذ المیت کالامام وکذا الحائض
والمومن لاینجس وایجاب الاغتسال وغیرہ تعبد محض واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب کذا وقع فی روایۃ ابی ذر فہو اذاً کالفصل من الباب السابق ومناسبتہ لہ ان عین الحائض و
النفساء طاہرۃ لان ثوب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصیبہا اذا سجد وہی حائض ولا یضرہ ذالک قالہ
الحافظ "حائضہ کے گندے جسم سے مصلی کے کپڑے کا مس ہو جانا نماز میں کوئی خلل نہیں پیدا کرتا اور نہ
اس کا امام مصلی ہونا مضر صلوٰۃ ہے تو نفساء کے امام مصلی ہونے سے نماز میں کیا نقصان ہو جبکہ وہ نہائی
ہوئی بھی ہے اور نمازی سے اتنے فاصلہ پر ہے کہ مصلی کا کپڑا اس کے بدن سے لگتا بھی نہیں نماز
میں کیا نقصان پیدا ہو سکتا ہے یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ نفساء اور حائضہ اکثر احکام میں ایک دوسرے

کی شریک ہیں۔ پس اگر جدید ترجمہ رکھنا ہو تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ "باب الصلوٰۃ بقرب الحائض" یا "باب الصلوٰۃ خلف الحائض" یا "باب طہارۃ عین الحائض" واللہ اعلم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتابُ التیمّم

وقول اللہ تعالیٰ فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدا طیبا فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ یہ ٹکڑا سورۂ مائدہ کی آیت کا ہے مؤلف علام نے اسے اختیار فرما کر اس بارے میں اپنی تحقیق کا اظہار فرما دیا کہ واقعہ سقوط عقد میں جس آیت تیمم کا نزول ہوا ہے وہ سورہ مائدہ کی آیت ہے سورۂ نساء کی آیت نہیں۔ اگرچہ ایک جماعت نے اس بنا پر کہ سورہ مائدہ کی آیت معروف بآیت وضوء ہے اور سورۂ نساء کی آیت میں صرف تیمم ہی کا مسئلہ وارد ہوا ہے اس کو ترجیح دی ہے کہ اس واقعہ میں حضرت صدیقہ کی آیت تیمم سے مراد سورۂ نساء والی آیت ہے مگر بخاری کے پاس عمرو بن الحارث کی روایت موجود ہے جس میں صراحت کے ساتھ فرمایا گیا ہے۔ فنزلت یا ایھا الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ الآیۃ یہ واقعہ غزوہ بنی المصطلق کا ہے (جس کو غزوہ مریسیع بھی کہتے ہیں) یا ذات الرقاع کا محدثین کو اس میں تردد ہے یہ یقینی امر ہے کہ تیمم کا نزول واقعہ اِفک کے بعد ہوا ہے۔ طبرانی نے بطریق عباد بن عبد اللہ ابن الزبیر حضرت عائشہ سے یہ روایت اس طرح نقل فرمائی ہے۔ قالت لما کان من امر عقدی ما کان وقال اھل افك ما قالوا خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ اخری فسقط ایضا عقدی حتی حبس الناس علی التماسہ فقال لی ابوبکر یا بنیۃ فی کل سفرۃ تکونین عناءً او بلاءً علی الناس فانزل اللہ عزوجل الرخصۃ فی التیمم فقال ابو بکر انك لمبارکۃ ثلاثا۔ مصنف ابن ابی شیبہ نے بروایت ابی ہریرہ یہ بتایا ہے کہ نزول تیمم کے وقت

ابوہریرہ موجود تھے فرماتے ہیں۔ "لما نزلت آیۃ التیمم لم ادرِ کیف اصنع" الحدیث۔ معلوم ہوا کہ نزول تیمم کا واقعہ
غزوہ مریسیع کا نہیں کیونکہ مریسیع کے متعلق ارباب سیر کا آخری قول شعبان ۶ھ کا ہے اور ابوہریرہ کی
آمد غزوہ خیبر کے بعد ہوئی ہے جس کا شمار ۷ھ کے غزوات میں ہے۔ پس ظاہر ہے کہ سقوط عقد کا یہ دوسرا
واقعہ جس میں آیت تیمم نازل ہوئی ہے ذات الرقاع میں ہوا۔ جو کہ حسب تحقیق مولف بعد از خیبر ہے۔
چنانچہ ابوموسیٰ کی ذات الرقاع میں شرکت سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب اذا لم یجد ماءً ولا ترابا۔ پانی کا بدل مٹی کو قرار دیا تھا لیکن جس شخص کو مٹی بھی دستیاب
نہ ہو وہ کیا کرے یعنی درباره صلوٰۃ فاقد الطہورین کا کیا حکم ہوگا۔ آیا اسی حالت میں نماز پڑھتا رہے یا تا
حصول احد الطہورین نماز کو موخر کرے۔ پھر وہ معذوری کی نماز ادا مانی جائیگی یا قدرۃ علی الطہور کے بعد
اس کا اعادہ لازم ہوگا۔ اس بارے میں ائمہ کی آرا مختلف ہیں۔ امام شافعی کی مختلف روایتوں میں ایک
روایت یہ بھی ہے کہ پڑھے اور قضا کرے۔ امام احمد نماز کا حکم دیتے ہیں اور اس کو مجزی اور کافی سمجھتے ہیں،
قضا نہیں کراتے۔ امام ابی حنیفہ فقد طہورین کی حالت میں صرف تشبہ بالمصلین کا امر فرماتے ہیں یعنی
نمازیوں کی طرح رکوع و سجود کرے لیکن قرات نہ کرے پھر جب قدرت ہو اُن نمازوں کی قضا کرے۔ بخاری
کے انداز سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام احمد کی موافقت میں ہیں۔ دیکھیے تفتیش ہار کے سلسلہ میں
جو حضرات گئے ہوئے تھے اُنہوں نے بلا طہور نماز پڑھ لی۔ پانی تو تھا ہی نہیں اور مٹی کا عدم وجود
برابر تھا۔ کیونکہ اس وقت تک اس کے طہور ہونے کی کوئی اطلاع نہ تھی لہذا نماز بلا طہور ہوئی اور صحیح
ہوئی۔ ظاہر یہ ہے کہ نہ قضا کا حکم ہوا نہ ان کے نماز بلا طہور پڑھنے پر انکار فرمایا۔ واعلم ان قولہ فصلوا بغیر وضوء لیس
کیونکہ
حجۃ علی الحنفیۃ حیث لا یوجبون الاداء علی فاقد الطہورین فی الوقت ثم الاعادۃ کما ہو منصوص عن الشافعی
او الاداء بغیر اعادۃ کما ہو مذہب احمد بل یقولون بالتشبہ فی الوقت ووجوب القضاء بعدہ وذالک ان
ہذا واقعۃ حال لا عموم لہا بخلاف قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوٰۃ بغیر طہور فان ذالک ضابطۃ شرعیۃ وینذر
فقد الطہورین فلا یلزم قیاسہ علی نحو العجز عن القیام والستر وغیرہ ذالک واما التشبہ فقیاس علی الامساک فی
رمضان للحائض اذا طہرت والمسافر اذا قدم وعلی المضی علی افعال الحج اذا فسد وقیاس البخاری فاسد

الطهورين على فاقد الماء بوجهم الصحابة الذين صلوا بغير وضوء غير لازم فان فقد الماء كثير وفقد الطهورين نادر ولا يلزم الحاق الاندر بالاكثر فاذن ليس عندہم نص ولا قياس قاله شيخنا العلامة الكشميري في بعض تعليقاته ۱۲

باب التيمم في الحضر اذا لم يجد الماء وخاف فوت الصلوٰة وبه قال

عطاء اه۔ آیت میں تیمم کے ساتھ سفر کی قید لگی ہوئی ہے اس وجہ سے بعض حضرات حضر میں تیمم کی اجازت نہیں دیتے حنفیہ میں امام ابو یوسف کی طرف عدم جواز تیمم فی الحضر کا قول منسوب ہوا ہے اس کے خلاف بھی امام ابو یوسف کی ایک روایت دیکھی گئی ہے۔ عینی میں بحوالہ شرح اقطع یہ قول موجود ہے التاخير عن ابي حنيفه و يعقوب حتم جمہور فقد ماء کی صورت میں تیمم فی الحضر کو جائز فرماتے ہیں۔ اگرچہ حضر میں فقد ماء کی صورت شاذ و نادر ہی ہوتی ہے مگر پھر بھی تحقق ضرورت کی بنا پر اجازت دی گئی ہے البتہ حافظ نے امام شافعی سے وجوب اعادہ کا قول نقل کیا ہے امام مالک کے ایک قول میں اندرون وقت پانی ملنے پر اعادہ کا استحباب منقول ہے۔ بخاری حضر میں تیمم کی اجازت دیتے ہیں مگر آخر وقت میں۔ وبہ قال الشافي و مالك يتيح في الوسط و عندنا يستحب للراجي ان يؤخر التيمم الى حيث لا يفوت الصلوٰة وقيل التاخير حتم وقدم۔ مریض کے متعلق حسن بصریؒ کی یہ رائے ہے کہ جب تک استعمال ماء پر قدرت ہو تیمم نہ کرے ہاں جب یہ سمجھ لے کہ اب انتظار میں نماز فوت ہو جائیگی تو تیمم کر کے نماز پڑھے اُن کے نزدیک قدرت میں توسع ہے وہ قدرت بالغیر کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدار تکلف وہی قدرت ہے جو خود کو حاصل ہو۔ غالباً حسن کا قول "اذا لم يجد الماء" کی تشریح کے طور پر ذکر فرما دیا ہے یعنی فقد ماء عام ہے۔ حقیقی ہو یا حکمی شلاً پانی تو موجود ہو مگر مستعمل مرض کے باعث اس کا استعمال نہ کر سکتا ہو یا کوئی دینے والا نہ ہو اور خود لے نہ سکتا ہو تو یہ شخص بھی فاقد ماء مانا جائیگا۔ ابن عمر نے مربد نعم میں تیمم سے عصر کی نماز پڑھی اور غروب سے قبل مدینہ طیبہ میں داخل ہو گئے۔ نماز کو لوٹایا نہیں۔ یہاں روایت میں اختصار ہو گیا ہے، دوسرے طرق میں تیمم کی تصریح ہے۔ مربد نعم مدینہ کے قریب ایک مقام ہے۔ دار قطنی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دو یا تین میل کے فاصلہ پر ہے بعض کے نزدیک ایک میل کا فصل ذکر کیا ہے۔ بہر حال سفر نہ تھا رہی یہ بات کہ وقت کافی تھا مدینہ پہنچ کر ہی وضو سے نماز کیوں

نہ پڑھی۔ سو ممکن ہے کہ مربد نعم میں کسی باعث ٹھہرنے کا خیال ہو اور یہ سمجھ رہے ہوں کہ ضرورت لاحقہ سے فراغت پر اتنا وقت نہیں ملیگا کہ مدینہ پہنچ کر باوضو، نماز پڑھ سکیں لہذا تیمم سے نماز پڑھ کر اپنے کام میں لگ گئے ہوں پھر یا تو خلاف توقع جلد فراغت ہوگئی ہو یا نماز کے بعد خیال بدل گیا ہو بہرحال ان احتمالات کی موجودگی میں یہ اثر ترجمہ کے مخالف نہ ہوگا واللہ اعلم۔ ابو جہیم کے واقعہ کو اس طرح مناسبت ہے کہ آپ نے حضر میں تیمم سے جواب دیا کیونکہ وضو کرنے میں ان کی غیبوبۃ کا خطرہ تھا جس سے فوات جواب کا اندیشہ لاحق ہوگیا تھا۔ ظاہر ہے کہ فوات جواب کی نسبت فوات صلوٰۃ کا معاملہ کس قدر زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ رد سلام کے لیے طہارت کوئی ضروری امر نہیں غایت سے غایت مستحب ہے۔ جب ایک مستحب امر کی رعایت سے حضر میں پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کی اجازت ہوئی تو درصورت فقد ماء ایک نہایت ضروری امر کی رعایت سے تیمم کا جواز بالاولی ہونا چاہیے یعنی جب اقامت مستحب کے لیے حضر میں تیمم جائز ہوا تو اقامت فرض کی خاطر حضر میں تیمم کیوں نہ جائز ہوگا۔ یا یوں کہہ لیجیے کہ جب باندیشہ فوات جواب پانی کی موجودگی میں (عند وجود الماء) بھی حضر میں تیمم کیا جا سکتا ہے تو باندیشہ فوات صلوٰۃ عند فقد الماء تیمم کے جواز بلکہ اُس کی ضرورت میں کیا شبہ ہو سکتا ہے وہاں مسلم کی غیبوبۃ تھی۔ یہاں وقت کا خروج وہاں فوات جواب کا اندیشہ تھا یہاں فوات صلوٰۃ کا خطرہ، دونوں حالتوں کا موازنہ کرکے عاقل خود فیصلہ کرلے کہ کس کی رعایت اہم ہے۔ ایک عمل طہارت پر موقوف ہے اور دوسرا عمل بلا طہارت بھی درست ہے۔ فتامل ۱۲۔

باب المتیمم ھل ینفخ فیھما مٹی پانی کا بدل ہے تو پانی کی طرح اس کا استعمال ہونا چاہیے اور تاوقتیکہ مٹی اعضاء تیمم پر نمایاں نہ ہو تیمم صحیح نہ مانا جاوے مگر چہرہ کو خاک آلودہ کرنا تشویہ وجہ اور صورت مثلہ ہے جو علاوہ بھبوت ملنے کی مشابہت کے نظافت اور طہارت کے بھی منافی معلوم ہوتا ہے بخاری نے ترجمہ منعقد فرما کر اس پر تنبیہ کردی کہ مقصود تعبد ہے تلوث نہیں مٹی پر ہاتھ مار کر پھونک سے جھاڑ دو پھر اس سے اعضاء کا مسح کرلو۔ شیخ المشائخ حضرت شاہ صاحب اپنے تراجم میں ارشاد فرماتے ہیں ای یستحب ذالک اذ تعلق بالاعضاء تراب کثیر تحرزا عن المثلہ انتہیٰ ۱۲

باب التیمم للوجہ والکفین ۔ وضو کے اعضاء اربعہ میں سے صرف وجہ اور کفین کے ساتھ تیمم کا تعلق رکھا گیا ہے، راس اور رجل ساقط ہیں۔ حضرت شاہ صاحب اپنے تراجم میں ارشاد فرماتے ہیں۔ "مذہب المولف فی ہذہ المسئلۃ مثل ما یقولہ اصحاب الظواہر وبعض المجتہدین من ان التیمم للوجہ والکفین فقط ولا یلزم المسح الی المرفقین خلافا للجمہور قلت المختار عندنا وعند الشافعی وکذا عند مالک وہو ظاہر الموطا ان التیمم الی المرفقین واجب وعند احمد الی الرسغین وعن ابی حنیفۃ مثلہ ذکرہ صاحب مراقی الفلاح" استدلال ظواہر الفاظ کی بنیاد پر کیا گیا ہے عند الجمہور وہ تنبیہ ہے تعلیم نہیں۔ واللہ اعلم

باب الصعید الطیب وضوء المسلم یکفیہ من الماء آہ ۔ بخاری کا مطلب یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے طہارت ضروریہ نہیں 'علیک بالصعید فانہ یکفیک' سے استدلال ہے ای یکفیک عن الماء ویغنی غناء الماء یعنی جس طرح عند وجود الماء وضو کی طہارت کامل طہارت ہے ایک وضوء سے جب تک وہ باقی رہے ہر قسم کی نماز یں فرائض نوافل فوایت جائز اندرون وقت بیرون وقت ادا ہو سکتی ہیں۔ ہر فریضہ کے لیے جداگانہ وضو کی حاجت نہیں خروج وقت سے تجدید وضوء لازم نہیں ٹھیک اسی طرح فقد ماء کی صورت میں تیمم کی طہارت کامل طہارت ہے اور تا حدوث نواقض پائندہ طہارت ہے، اس میں اور وضو کی طہارت میں کوئی فرق نہیں۔ یہی ہمارا مذہب ہے۔ شوافع تیمم کو طہارت ضروریہ فرماتے ہیں، بخاری اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ حسن کے قول کی مناسبت ظاہر ہے کہ حدث کو ناقض مانتے ہیں خروج وقت کو ناقض نہیں مانتے ابن عباس نے بحالت تیمم متوضئین کو نماز پڑھائی۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس اور ان کے مقتدی وضو اور تیمم کی طہارت میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے، ورنہ قوی طہارت والے ضعیف الطہارت کی اقتداء کیوں کرتے۔ قاضی یحییٰ ابن سعید کے قول سے ایک دوسرے مسئلہ خلافیہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ جنس ارض سے تیمم جائز ہے۔ حضرات شوافع کی تراب منبت اور غیر منبت کی تفصیل کو بخاری قبول نہیں کرتے۔ عند الاحناف بھی اس بارے میں کوئی فرق نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب اذا خاف الجنب علیٰ نفسہ المرض او الموت او خاف العطش تیمم

تیمم۔ قال الحافظ مرادہ الحاق خوف المرض وفیہ اختلاف بین الفقہاء بخوف العطش ولا اختلاف فیہ اس مقام پر بخاری نے تین مسئلے رکھ دیے (۱) خوف مرض اس میں عندالجمہور تیمم للجنب کی اجازت ہے۔ عطاء ابن رباح اندیشہ مرض کی بناء پر تیمم کی اجازت نہیں دیتے، پانی موجود ہو نہ ہو سب برابر ہے طاؤس فقد ماء کی صورت میں اجازت دے رہے ہیں، صاحبین بھی عند وجود الماء منع فرماتے ہیں۔ زیادۃ مرض یا بطوء برء کا خطرہ عندالجمہور بحکم خوف مرض ہے خلافاً لاحمد وعن مالک مثلہ وروایۃ الجواز عنہ اصح۔ جس بیماری میں پانی کا استعمال مضر نہ ہو جیسے درد سر وغیرہ اس میں جمہور تیمم کو منع فرماتے ہیں۔ داؤد ظاہری اور ایک روایت میں امام مالک جواز کے قائل ہوئے ہیں۔ (۲) خوف موت یعنی جنبی کو غسل میں موت نظر آتی ہو خواہ بباعث شدت برد یا دوسرے اسباب کی بناء پر تو اس کے لیے بالاتفاق تیمم مشروع ہے دفی قاضی خاں الجنب الصحیح فی المصر اذا خاف الہلاک للبرد جاز لہ التیمم واما المسافر اذا خاف الہلاک من الاغتسال جاز لہ التیمم بالاتفاق واما المحدث فی المصر فاختلفوا فیہ علیٰ قول ابی حنیفہ فجوزہ شیخ الاسلام ولم یجوزہ الحلوانی (۳) خوف عطش یعنی پانی بھی ہو اور استعمال پر قدرت بھی ہو مگر غسل یا وضوء کے بعد دفع عطش کے لیے پانی نہیں بچتا تو ایسی حالت میں تیمم متعین ہوگا خواہ محدث ہو یا جنبی۔ بقدر ضرورت مسائل ترجمہ کی تشریح ہوگئی۔ امیر العسکر عمرو بن العاص کو ذات السلاسل میں جنابت لاحق ہوئی، سردی سخت تھی تیمم سے نماز پڑھا دی قوم نے امیر کے اس فعل کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا بارگاہ نبوی میں شکایت کردی جواب طلب ہوا، آپ نے خوف ہلاکت کا عذر پیش کیا اور آیت ولا تقتلوا انفسکم الآیہ کو اپنے عمل کی بنیاد قرار دیا۔ آپ نے ہنس کر تائید فرمادی معاملہ ختم ہوگیا۔ ابو موسیٰ اور عبداللہ ابن مسعود کے مناظرہ نے اس حقیقت کو بے نقاب کردیا کہ مانعین تیمم للجنب کا ہرگز یہ مقصد نہ تھا کہ وہ جنبی کو کسی بھی حالت میں تیمم کی اجازت نہیں دیتے بلکہ ان کا تمام تر تشدد حیل پر بندش لگانے کی غرض سے تھا جن کو عموماً حیلہ جو طبائع ایسے مواقع پر اپنی غلط روی یا بدعملی کے لیے بطور سپر استعمال کیا کرتی ہیں۔ ابن مسعودؓ نے تو مصلحت

کا اظہار کرتے ہوئے مسئلہ میں موافقت کا اقرار کیا اور انداز مناظرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حضرت عمر کو بھی اپنا ہم خیال سمجھتے تھے واللہ اعلم۔ اس مناظرہ میں عبد اللہ ابن مسعود کا یہ قول کہ لو رخصت لہم فی ھذا کان اذا وجد احدھم البرد قال ھکذا یعنی تیمم ترجمہ کے موافق ہے یعنی محض ٹھنڈ کے خیال سے تیمم کرلیا کرینگے حالانکہ اتنی بات جواز تیمم کے لیے کافی نہیں تاوقتیکہ اصابت برد سے ہلاکت کا اندیشہ یا کم از کم بیمار پڑجانے کا قوی خطرہ نہ ہو تیمم مباح ہوگا وہو المدعیٰ ۱۲

باب التیمم ضربۃ کانہ اختار مذہب احمد حیث رجح الضربۃ علی ضربتین اواراد کفایۃ الضربۃ عن الضربتین وہو روایۃ عن مالک وذہب ابوحنیفہ وصاحباہ ومالک فی روایۃ الموطا ان التیمم ضربتان ویمکن ان یراد بہ ان تیمم الجنب مثل تیمم الحدث فہو اذاً ضربۃ لاتمرغ فی التراب واللہ اعلم۔

باب مجرداً عن الترجمہ فی روایۃ الاکثرین ولیس بموجود فی روایۃ الاصیلی فعلی روایۃ ہو من جملۃ الترجمۃ الماضیۃ وعلی الاول ہو بمنزلۃ الفصل من الباب کنظائرہ حضرت شاہ صاحب ارشاد فرماتے ہیں فمناسبۃ حدیث الباب بترجمۃ الباب السابق باعتبار ان قولہ علیک بالصعید فانہ یکفیک کما انہ عام بالنسبۃ الی انواع الصعید کذلک لہ عموم بالنسبۃ الی کیفیۃ التیمم فیحتمل ان یکون بضربۃ اوضربتین فتامل۔ وعندی ان ترک الترجمۃ ہٰہنا من باب التشحیذ للاذہان والمناسب للمقام ان یترجم بقولہ باب الجنب اذ لم یجد ماءً تیمم وصلی وہذا خال عن التکلف ۱۲

الی ھٰھنا تمت ابواب الطہارۃ بعون اللہ وتوفیقہ ویتلوہ المجلد الثانی من کتاب الصلوٰۃ ان شاء اللہ تعالیٰ

فہرس

ملنے کا پتہ

مولانا اختر اسلام صاحب. جامعہ قاسمیہ. مدرسہ شاہی. مراد آباد. یو. پی